دراسۃ الانتباہات



مجددِ علمِ کلام حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی قدس سرہ

کی تصنیف ”الانتباہات المفیدہ عن الاشتباہات الجدیدہ“
کے اصول ومباحث پر پیش کئے گئے دراسات



تالیف
مولانا حکیم فخر الاسلام الہ آبادی مظاہری



﴿ أَفَنَضْرِبُ عَنكُمُ الذِّكْرَ صَفْحًا أَن كُنتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِينَ ﴾
[کیا ہم تم سے نصیحت کو روک لیں اِس وجہ سے کہ تم حد سے گزرنے والے ہو]

دراسۃ الانتباہات

افادات
حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ

دراسہ
مولانا حکیم فخر الاسلام مظاہری الہ آبادی

ناشر
مجمع الفکر القاسمی الدولی دیوبند

تفصیلات

نام کتاب	:	دراسۃ الاغتباہات
افادات	:	مجدد علم کلام حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ
دراسہ		مولانا حکیم فخر الاسلام مظاہری الہ آبادی
کمپوزنگ	:	مولوی محمد اکمل یزدانی، سیٹنگ واشاریہ: مولوی مزمل احمد
صفحات		۲۵۰
اشاعت اول	:	۱۴۴۵ھ/ ۲۰۲۳ء
تعداد	:	۱۱۰۰
قیمت	:	۲۶۰ روپئے
ناشر	:	مجمع الفکر القاسمی الدولی دیوبند

ملنے کے پتے

دیوبند	:	مکتبہ تھانوی، نعیمیہ، زمزم، فیصل
سہارنپور	:	مجمع الفقہ الحنفی، امداد الغرباء، مکتبہ دار السعادۃ
شاملی	:	حکیم الامت اکیڈمی، تھانہ بھون
مہاراشٹر	:	جامعہ اسلامیہ اشاعت العلوم اکل کوا
گجرات	:	ادارۃ الصدیق ڈابھیل، سورت

فہرست مضامین

مقدمہ

اصولِ شرعیہ سے اسلامی عقائد کے اِستنباط، متعلقہ مباحث میں دلائلِ عقلیہ کے استعمال کو 'علم الکلام'، 'اصولِ دین''، 'علم احکام' اور 'علم توحید وصفات' کہا جاتا ہے۔(۱)

ابتدا میں علم کلام کے اصول معتزلہ کی بدعاتِ اعتقادیہ کے ازالہ کے لیے وضع کیے گئے تھے؛ مگر یہ اتنے جامع اور پائیدار نکلے کہ کوئی آج تک اُن کو نہیں توڑ سکا۔(۲) چناں چہ اسلام پر وارد ہونے والے سے نئے رنگ کے شبہات واعتراضات کے جوابات اِنہی اصولوں سے آج بھی دیے جاسکتے ہیں، جن پر فن علم کلام میں بصیرت رکھنے والے ماہرین کی تصدیق وتجربہ اِس پر شاہدِ عدل ہے۔عیاں راچہ بیاں جو شخص چاہے، اُس منشور پر عمل کر کے دیکھ لے جو ''الاغتباہات'' کے ''وجہِ تالیفِ رسالہ'' اور ''اِختتامی اِلتماس'' میں درج ہے۔

پھر اگر عہدِ جدید کے مغربی سائنسی منہج اور علوم جدیدہ کے سایہ میں پروان چڑھنے والے نئے تمدنی افکار کے زیرِ اثر یہ اصول ناکافی بتائے جانے لگیں، تو اِس کا درجہ تقبیح ناشناس سے زیادہ نہیں؛ لیکن بہر حال، حقیقت سے چشم پوشی برتتے ہوئے، ناکافی ہونے کی فضا میں گونج پیدا کی گئی اور علم کلام نو کی تدوین کا مطالبہ کیا گیا؛ مگر یہ بات بھی کچھ ڈھکی چھپی نہیں ہے کہ ۱۹ویں صدی عیسوی کے نصف آخر سے، جب قدیم اصولوں کی فرسودگی کا یہ مطالبہ زور پکڑنا شروع ہوا، تو عین اُسی وقت قدیم علم کلام کے اصولوں کی اہمیت، ضرورت وآفاقیت واضح کرنے کے لیے 'تصفیۃ العقائد'' [۱۸۶۷ء]، ''حجۃ الاسلام'' [۱۸۷۶ء]، ''تقریر دل پذیر'' [۱۸۸۰ء] از الامام محمد قاسم نانوتویؒ اور ''الرسالۃ الحمیدیۃ'' (۳) [۱۸۸۸ء] از فاضل حسین آفندی الجسر طرابلسی جیسی تصانیف بھی منصہ شہود پر آئیں۔

آخر الذکر تصنیف کا ظہور ترکی اور مصر کے پس منظر میں ہوا، جو اہلِ حق کی جانب سے فرض کفایہ کا مصداق بنا، باقی رسالے ہندوستان میں تصنیف ہوئے۔اول الذکر دو تالیفات

اگرچہ موقت ہیں، کہ فوری ضرورت وتقاضا کے تحت ہر دورسالے صرف دو دو روز میں لکھے گئے؛ لیکن اُن میں جو اصول وقواعد، طریقۂ کار اور منطقی طرزِ استدلال موجود ہے، ساتھ ہی اِلتباسات اور منشائے اعتراضات پر کلام، لاجواب ہے۔

تیسری کتاب ''تقریرِ دل پذیر'' میں ایک کھلی بحث کی طرح ڈالی گئی ہے۔ اِس میں مغرب کے وضع کردہ سائنس اور فطرت کے اصولوں کا نہ صرف جائزہ لیا گیا ہے؛ بلکہ تحدیات پر گفتگو کے لیے دلائل وبراہین، حقائقِ موجودات اور اصولِ اشیاء سے اخذ کیے گئے ہیں، جس کے بعد مذہبی مسائل کی ازسرِ نوتحقیق کی شکایت رہ نہیں جاتی۔

علم کلام کی تدوینِ نو کی صدا بلند کرنے والوں کو جس درجہ ان کتابوں کے مطالعہ کی ضرورت تھی اور ہے، افسوس ہے کہ اِس طبقہ کے مخلصین اہلِ فہم ان کتابوں کے اِستفادہ سے محروم رہے اور بہ طورِ نتیجہ صدائے تدوینِ نو کی گونج بڑھتی ہی گئی، یہاں تک کہ وہ وقت آیا جس کی نشاندہی حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ نے اِن الفاظ میں کی ہے:

''......مدتوں سے لوگوں کو علم کلام جدید کے مرتب ہونے کی ضرورت محسوس ہو رہی تھی؛ لیکن اِس کے لیے کوئی مردِ میدان نہ بنا؛ بل کہ کسی کی سمجھ میں اِس کی ترتیب بھی نہ آئی۔ خود ''مصنف [الانتباہات] بھی عرصہ تک اِس میں حیران رہے......بالآخر تائیدِ غیبی نے رہنمائی فرمائی اور......ایسی کتاب تیار ہوگئی کہ سبحان اللہ......۔''(۴)

''الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ'' میں، پہلے مطالبۂ تدوین جدید کا جائزہ لے کر بتایا گیا ہے کہ یہ مطالبہ مغربی خیالات کے زیرِ اثر ہیں اور سائنس، علوم جدیدہ اور مخترع قواعدِ تمدن سے مرعوبیت، اِس کا منشا ہے۔ اِس منشا سے پیدا ہونے والے خلجانات کے اِزالہ کے لیے یہ کتاب تالیف ہوئی، جس میں مبادی اور مسائل دونوں پر گفتگو ہے، کتاب میں:

۱- حکمت کی اقسامِ اربعہ: اِلٰہیات، تہذیبِ اخلاق، تدبیرِ منزل اور سیاستِ مدنیہ سے وابستہ امور زیرِ گفتگو لاکر بتایا گیا ہے کہ یہی عنوانات علم کلام کا موضوع ہیں، اِن ہی کے

مترادف شریعت کے عنوانات: عقائد، عبادات، معاملات ومعاشرات اور تزکیۂ باطن ہیں۔

۲- چوں کہ شریعت کا مقصود ادائے حقوقِ خالق ومخلوق ہے جو حکمت کی مذکورہ اقسامِ اربعہ سے تو حاصل ہوسکتا ہے؛ مگر حکمت کی باقی دو اقسامِ علم طبعی وعلم ریاضی کی یہ حیثیت نہیں، اُنھیں ادائے حقوقِ خالق وخلق میں کوئی دخل نہیں۔

۳- درست طریقہ کار واضح ہوا، یعنی جن امور کا اِثبات ضروری ہے اُنھیں ثابت کرنے اور جن کی نفی واجب ہے، اُن کے رد کے لیے عقلی علوم اور عقلی قوانین کی بھی ضرورت ہے۔

۴- ''الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ'' کو علم کلام جدید حصہ اول کے طور پر سمجھنا اور سبقاً سبقاً اِس کا درس جاری رہنا چاہیے۔ پھر چوں کہ متکلمینِ اہلِ حق کے قدیم اصول ہی جدید علوم پر مبنی اعتراضات ، اعتزالِ نو ،ظاہریتِ نو، توہب پسندی، تجدد پسندی، اِستشراق واِستغراب سے بھی نجات دہندہ ہیں، بنابریں تجدد پسندوں کے لیے علم کلام جدید حصہ دوم اور ملحدین ومعترضین کے لیے حصہ سوم مدون ہونا ناگزیر ہے۔

زیرِ نظر کاوش میں مصنف کی عبارات جس قدر لی گئیں، اِنورٹیڈ کوما میں درج کر دی گئیں، مجموعہ کے حوالہ سے دعاء اور قدر کے خاص مستحق ابتدائی مستفیدین، سلسلہ ''ترجمانِ قاسم واشرف'' کے اول محرکین عزیزی مولوی جنید، مولوی ابوشحمہ، مولوی محفوظ [متعلمین ششم وہفتم، اب فارغ التحصیل دارالعلوم دیوبند]، مولانا احمد حیدرآبادی قاسمی ہیں، جزاہم اللہ۔

خاک پائے متکلمین اسلام فخر الاسلام

(۱) ماخذ: ابوجعفر طحاویؒ- مولانا سید غیاث الدین مظاہری: ''تنظیم اللآلی لشرح عقیدۃ الطحاوی''، ص ۳۲۔
(۲) حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ- جامع: مولانا صغیر احمد-: ''ملفوظات حکیم الامت'' ''الافاضات الیومیہ'' جلد۵ص۵۲مکتبہ تالیفات اشرفیہ ملتان، ۱۴۲۴ھ۔ (۳) پورا نام: ''**الرسالۃ الحمیدیۃ فی حقیقۃ الدیانۃ الاسلامیۃ و حقّیۃ الشریعۃ المحمّدیّۃ**'' (۴) حکیم محمد مصطفٰی بجنوریؒ ''حل الانتباہات'' ص ۹ تا ۱۲
(۵) دیکھیے ''وجہِ تالیف رسالہ''، ''اختتامی اِلتماس'' از رسالہ ''الانتباہات المفیدۃ''۔

حکیم الامت بہ حیثیت متکلم

علم کلام کیا ہے؟ عقل ونقل پر مبنی اُن دلائل واصول کا نام ہے، جن کے تناظر میں باطل افکار ونظریات اور منحرف خیالات کو پرکھا جاتا ہے، اہلِ حق متکلمین ہزار سال سے زائد عرصہ سے متمسک چلے آرہے ہیں، وہ اصول درسیات میں متداول ہیں، گزشتہ صدیوں کے فکری اِلتباسات کے ازالہ میں زمانہ اُن کی اِفادیت کا کامیاب تجربہ بھی کرتا چلا آرہا ہے۔ یہی اصول وبراہین فن علم کلام کا سہارا ہیں۔

اِس حوالہ سے ایک بات الامام محمد قاسم نانوتویؒ کہتے ہیں کہ: عقل کا بھی کمال یہ ہے کہ بلا اِستدلال نتیجہ تک پہنچے، مقصود کی فہم میں استدلال کی نوبت نہ آئے۔ اور یہ درجہ جسے حاصل ہو، زہے نصیب! اِستدلال سے نتیجہ تک پہنچنے والوں کا درجہ اُن کے بعد ہی ہے۔

دوسری طرف وہ فہم دین ہر کسی کو نصیب نہیں، اس لیے حکیم الامتؒ کی تعبیر میں منقول کو معقول کر کے دکھانے کی ضرورت ہوتی ہے، تاکہ دین کے باب میں جو اغبیا ہیں، اُن پر بھی حجت ہو جائے۔ اور ملبسین ومتشککین کے اِلتباسات رفع کرنے کے لیے بھی درست عقلی استدلال کی ضرورت پیش آتی ہے۔

اِدھر گزشتہ ڈیڑھ سو سال کے عرصے میں عالمِ اسلام پر مسلط ''جدیدیت'' کے اثر سے اِنہی صحیح عقلی اور کلامی اصولوں میں بہ کثرت اِلتباسات پیدا کر دیے گئے ہیں، جن کے ازالہ میں الامام محمد قاسم نانوتویؒ اور حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کا کام نہایت درجہ نمایاں اور اہمیت کا حامل اور حقیقی طور پر ''علم کلام جدید'' کے نام سے موسوم ہونے کا مستحق ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جن اہلِ علم وفکر کے سامنے اِن حضرات کے عقلی اصول آئے اور اُنہیں اِن کی کلامی تحقیقات ملاحظہ کرنے کا شرف حاصل ہوا، تو کسی نے تو بھرپور اعتراف کرنے کے

ساتھ تحسین کے مضامین لکھے، کسی نے اِشارات میں مدح وستائش کی ، بہتوں کے واسطے اعتزال کے گڑھوں میں گرنے سے بچانے کے لیے یہی تصنیفات رہبر بنیں، کسی نے زبانِ حال سے اعتراف کیا، تو کسی نے تائیدی سکوت سے۔ بعض ایسے تھے جنھیں ان تصانیف کی عصری اِفادیت کی طرف اِلتفات نہ ہوسکا تھا؛ لیکن جب خبر اور اِطلاع ہوئی، تو اپنی بے خبری کی حالت کا افسوس ہوا۔

بہر حال، اِس وقت ہمارا موضوع حکیم الامتؒ کے فکری، کلامی اصول وتحقیقات میں خصوصیت کے ساتھ کتاب ''الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ'' ہے، جو جدید علم کلام کے موضوع پر دورِ حاضر میں حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کا ایک شاندار تجدیدی کارنامہ اور دیگر تجدیدات میں ایک نمایاں تر نمونہ ہے۔ زیرِ دست تحریر اِسی رسالہ کے مضامین پر مشتمل ایک دراسہ ہے جو مستفیدین کے لیے واٹس ایپ گروپ ''ترجمانِ قاسم واشرف'' پر جاری کردہ وہ یومیہ پوسٹ تھی، جس کا سلسلہ تین مہینے سے زائد عرصہ [وسط اکتوبر ۲۰۲۰ سے آخر جنوری ۲۰۲۱، ۱۰۰ دنوں] تک دراز رہا۔ اِس وقت نظر ثانی اور اضافات و اِصلاحات کے ساتھ ،فکری اصول وحقائق میں درک حاصل کرنے کے خواہش مند حضرات کے لیے مناسبتِ فن پیدا کرنے کی غرض سے اُن کی خدمت میں پیش کی جارہی ہے۔

کلامیاتِ حکیم الامت کے حوالہ سے ایک طرف تو یہ بات مسلمات سے ہے کہ حکیم الامتؒ کو علم کلام کے اصولوں کے عصری مسائل پر اِجرا و اِطلاق میں ملکہ اور ازالۂ شبہات میں کمال درجہ مہارت حاصل تھی۔ شبہات کا جواب دینے اور اِلتباسات کو رفع کرنے میں آپ نے مدۃ العمر اِس ملکہ ومہارت کا بہ حسن وخوبی استعمال کیا۔ تصانیف پر نظر ڈالیے، تو اِس فن کے اصول ومسائل پر لکھے گئے آپ کے رسالے ومضامین اِس درک وعبور کی جیتی جاگتی شہادت

ہیں، اُن تصانیف کا عدد کم نہیں ہے، مجموعی تعداد-بلا مبالغہ- سینکڑوں میں پہنچتی ہے۔ اُن میں سے چند مشہور یہ ہیں:

''التقصیر فی التفسیر''، ''محاسن اسلام''، ''امداد الفتاوی'' کی چھٹی جلد، چوتھی جلد: مضمون ''توحید الحق''، ''الاکسیر فی اِثبات التقدیر''، ''نفی الحرج''، ''ملفوظات''، ''مواعظ''، ''بوادر النوادر''، ''البدائع''، ''اشرف الجواب''، ''اصلاح الخیال''، ''درایۃ العصمہ ہر سہ حصص''، ''تلخیص درایۃ الحکمہ''، ''دعاۃ الامۃ وہداۃ الملۃ''، ''کلمۃ القوم فی حکمۃ الصوم''، ''ذراری مشرکین''، ''تمہید الفرش فی تحدید العرش''، ''اِرسال الجنود الیٰ اُرسال الهنود''، ''تفسیر بیان القرآن'' کے بہ کثرت مضامین ودیگر تفسیری مضامین کے علاوہ مختلف حضرات کے اِستفسار پر ازالۂ شبہات وخلجانات وغیرہ۔ اِن رسائل ومضامین میں دورِ حاضر کے اِلحادی افکار سے متاثر تجدد پسندوں کے عموماً اور کسی کسی موقع پر نصاریٰ وہنود کے بھی اعتراضات کے جواب دیے گئے ہیں۔

جب یہ محسوس ہوا کہ ان تصنیفات میں موجود اصول ودلائل سے واقفیت روز بہ روز کم ہوتی جارہی ہے، بہ کثرت اہلِ علم سے بھی یہ فکری مضامین پوشیدہ ہوتے چلے جارہے ہیں، یہاں تک کہ اِس فن پر حضرتؒ کے ذریعہ پیش کی گئی وسیع خدمات، لا زوال تحقیقات محتاجِ تعارف بن گئیں ہیں، تو اِس صورتِ حال کو دیکھتے ہوئے حکیم لامتؒ کے کلامی اصولوں پر مبنی مضامین ورسائل کی تشریح وتحقیق کو اطلاقی نہج پر پیش کرنے کا سلسلہ شروع کیا گیا۔ ''الانتباہات المفیدہ عن الاشتباہات الجدیدہ'' کی توضیح وتفہیم پر مشتمل یہ ''دراسۃ الانتباہات'' اِسی سلسلہ کا ایک کام ہے، خدا تعالی قبول فرمائے اور اِس کا نفع عام وتام کرے، آمین۔

فخر الاسلام الہ آبادی

تمہیدی مضامین

۱- علم کلام کے حدود و موانع
۲- متکلمین کے اصول پر جدید شبہات کا ازالہ
۳- دینی شبہات کے پنپنے کے اسباب
۴- فلسفہ، سائنس اور مباحثِ شریعت
۵- فلسفہ اور علم کلام کے تعارف میں نا اِنصافی: تجزیہ
۶- مقصد سے اِنحراف کا انجام
۷- تشکیلِ جدید اور اِستغراب
۸- آسمان وزمین میں غور وفکر کو اِثباتِ توحید میں دخل
۹- جدید تحقیقات- تخمینیات وہمیات

۱-علم کلام کے حدود و-موانع

علم کلام اِسلام کے دینی علوم میں سے ایک علم ہے،جس کا مقصد عقائدِ دینیہ کو دلائلِ عقلیہ کے ذریعہ ثابت کرنا ہے۔اور فروع میں توسمع و طاعت ہے؛لیکن فروعی مسائل کے اجزائے اعتقادیہ میں بھی شک و تردد کے مارے ہوئے بے چینیاں پیدا کرتے ہیں،مثلاً:

☆''قرآن وسنت کے معاشرتی احکام واجب العمل نہیں۔

☆سوسائٹی کے اِرتقا کی بنیاد پر پیدا ہونے والے افکار،نظریات اور تہذیب کے ساتھ ضم ہوجانے میں کوئی حرج نہیں۔

☆احکام وقوانین میں مصالح ومقاصد پر نظر رہنی چاہیے،ظاہری ڈھانچہ ضروری نہیں۔''

اِس طرح کی تجویزات سُجھانے والے تہذیبِ نو کے دلدادہ اور فرد کی آزادی کو خیر اعلی قرار دینے والے مفکرینِ ملت ایک طرف معاملات و معاشرات سے متعلق شرعی احکام میں تبدیلی کے درپے ہیں کہ وہ انسان کی اپنی پسند و ناپسند کو تمدنی امور کا مدار قرار دیتے ہیں،تو دوسری طرف اُن کے نزدیک نصوص کے معانی قطعی نہیں،کلچر تبدیل ہوگا تو معنی بھی تبدیل ہوجائیں گے(۱)۔ظاہر ہے،اِن عقلی خلجانات کے ساتھ پیدا ہونے والی اعتقادی غلطیوں کے ازالہ لیے عقلی استدلال ناگزیر ہے اور اُن فروعی تمدنی امور کے داخلِ دین ہونے پر حجت قائم کرنا،یہ بھی فی زمانہ علم کلام کے دائرہ میں شامل ہے۔

یہ وہ راز ہے جس کی بنا پر''الاغتباہات المفیدۃ''میں معاملاتی ومعاشراتی امور پر الگ الگ باب[اِغتباہ] قائم کیے گئے ہیں،تاکہ اِن امور سے متعلق احکام-جن سے آخرت کا نفع و ضرر وابستہ ہے- کے باب میں یہ عقیدہ متزلزل نہ ہونے پائے کہ یہ بھی جزو شریعت ہیں؛چوں کہ عقائد وخیالات کی درستگی پر نجات کا مدار ہے،اس لیے علوم شرعیہ میں علم کلام کی بہت زیادہ اہمیت ہے۔

صورتِ حال یہ ہے کہ اِس وقت دین کے تمام شعبوں میں فکری اِلتباسات در آئے ہیں۔ تلبیس کرنے والوں نے شریعت کے چار اصولوں میں ''قرآن کو حجت بھی مانا اور ثابت بھی مانا؛ مگر اُس کی دلالت [اور معنی] میں غلطی کی اور حدیث کو حجت تو مانا؛ مگر ثبوت میں کلام کیا، اِس لیے دلالت [اور معنی] سے بحث ہی نہیں کی اور اِجماع کو حجت ہی نہیں مانا اور قیاس کی جگہ ایک اور چیز مخترع کر کے اُس کو اصل معیارِ ثبوتِ احکام کا قرار دیا اور وہ مخترع چیز رائے ہے۔''(۲) اِن سب میں ''درایت'' و ''فطرت'' اور ہر مینیٹکس [متون کی تشریح] کے مغربی اصولوں کی راہ سے جو مزاحمتیں پیدا کر دی گئی ہیں اور جو ترجیحات مقرر کر لی گئی ہیں، اُن اِلتباسات کے رفع کرنے کے لیے علم کلام کے ہی اصولوں کی ضرورت پیش آتی ہے۔ حاصل یہ کہ علم کلام اپنی غرض اور مقصود کے لحاظ سے تمام علوم سے زیادہ شرف والا ہے۔

علم کلام کا شرف

علم کلام کے شرف کی وجوہ درج ذیل ہیں:

☆ ''اُس کے احکامِ شرعیہ کی جڑ اور علومِ دینیہ کے سردار ہونے کہ وجہ سے۔

☆ [ہر علم کا کوئی معلوم ہوا کرتا ہے،] اِس کی معلومات کے اسلامی عقائد ہونے کی وجہ سے۔

☆ اِس کی غایت دینی اور دنیوی سعادتوں کا باعث ہونے کی وجہ سے۔

☆ اِس کے براہین ایسی قطعی حجتیں ہونے کی وجہ سے جن میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل سے بھی ہوتی ہے۔''(۳)

☆ اِس کے لیے عقلی دلائل بھی درکار ہوتے ہیں۔ الامام محمد قاسم نانوتویؒ فرماتے ہیں: ''اگر نیت اچھی ہو اور لیاقت کما ینبغی خداداد موجود ہو، یعنی معلم و متعلم بغرضِ تشحیذِ ذہن یا ردِّ عقائدِ باطلہ

(۱) دیکھیے: جیک ڈیریڈا (۱۹۳۰ تا ۲۰۰۴) 'مابعد ساختیت'۔ (۲) ''شرح الاغتباہات'' ص ۴۷ا۔

(۳) ڈاکٹر محمد افضل: ''معاصر فکری تحدیات اور علم کلام کی تشکیل جدید'' ص ۴۷ بہ حوالہ فرہاروی، علامہ عبد العزیز، ''النبراس''، شرح شرح العقائد، دار یاسمین لبنان، ۱۴۰۹ھ ص ۳۴۔

یا اِظہار وظہورِ بطلانِ مسائلِ مخالفہ عقائدِ اسلام، یہ [علوم عقلیہ کا جو علم کلام کا موقوف علیہ ہے] مشغلہ اختیار کریں اور پھر دونوں میں یہ لیاقت بھی ہو [کہ] معلم [مخالف عقائد] کے اِظہارِ بطلان پر قادر ہو اور متعلم دلائلِ اِبطال کے سمجھنے کی لیاقت رکھتا ہو، تو بے شک تحصیلِ علوم مذکورہ [معقولات وفلسفہ] داخلِ مثوبات وحسنات ہوگی۔ یعنی منطق وفلسفہ کا حاصل کرنا عملِ نیک اور کارِ ثواب ہوگا۔ اور ایسی صورت میں: ''...... اِشاعتِ علوم ربانی اور تائیدِ عقائدِ احکامِ حقانی من جملہ سبیل اللہ؛ بلکہ سبیل اللہ میں بھی اول درجہ کا [قرار پائے گا۔] اس لیے کہ قوام وقیامِ دین بے علومِ دین اور تائیدِ علومِ دین وردِ عقائدِ مخالفۂ عقائدِ دین متصور نہیں۔ اگر تمام عالم مسلمان ہو جائے، تو اعلائے کلمۃ اللہ کی حاجت نہیں، پر علومِ دین کی حاجت جوں کی توں رہے [گی]۔''(۱) اور اِسی لحاظ سے اُن عقلی علوم کی بھی ضرورت رہے گی جن سے ''تائیدِ عقائدِ احکامِ حقانی'' متعلق ہیں۔

موانع

ایسے علم سے- جو واجبات کی اصل اور احکامِ شرعیہ کی جڑ ہو- اگر روکا جائے گا، تو درج ذیل موانع کی موجودگی میں روکا جائے گا۔ چناں چہ سلف سے اِس کے بارے میں جو طعن اور اِس کو حاصل کرنے سے جو ممانعت منقول ہے، وہ چار قسم کے لوگوں کے لیے ہے:

۱- تعصب برتنے والے۔

۲- یقین حاصل کرنے سے قاصر رہنے والے۔

۳- مسلمانوں کے عقائد بگاڑنے کا اِرادہ رکھنے والے۔

۴- فلاسفہ کی غیر ضروری موشگافیوں اور باریکیوں میں مشغول ہونے والے۔(۲)

---

(۱) جناب نور الحسن راشد: ''قاسم العلوم حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی۔ احوال وکمالات......'' ص۶۶۶ تا ۶۷۳ ،۲۰۰۰ء۔ (۲) ڈاکٹر محمد افضل: ''معاصر فکری تحدیات......'' ص۳۴۔

۲- متکلمین کے اصول اور جدید شبہات

''متکلمین نے جو علمِ کلام مدون کیا ہے اُس میں بھی سب کچھ موجود ہے؛ کیوں کہ اُنہیں کے مقرر کردہ اصولوں پر سارے شبہات جدیدہ کا بھی جواب دیا جاسکتا ہے اور اُسی ذخیرہ سے علم کلام جدید کی بھی بآسانی تدوین ہوسکتی ہے۔ چناں چہ میں نے اس تدوین کا بھی قصد کیا تھا اور علی گڑھ کالج میں جب میرا بیان ہوا تھا تو میں نے وہاں کے طلبہ سے خاص طور پر یہ کہا تھا کہ:

آپ صاحبوں کو جو جو شبہات ہوں، اُن کو لکھ کر میرے پاس بھیج دیں۔ اور اُس کی یہ سہل صورت بھی میں نے تجویز کر دی تھی کہ مسجد میں ایک رجسٹر رکھ لیا جائے اور ہر اتوار کو جہاں بہت سے اور کام کرتے ہیں، ایک یا دو سوال اِس رجسٹر میں بھی لکھ دیا کریں۔ پھر جب ایک معتد بہ تعداد ہو جایا کرے، اِن سوالات کی نقل یا اُس رجسٹر ہی کو میرے پاس بھیج دیا کریں۔ میں اُن سوالات کا جواب لکھوں گا؛ لیکن - باوجود اتنے بڑے [قومی ہمدردی کے] مدعی ہونے کے - ایک بھی تو خط نہیں آیا۔......غرض اِن جنٹلمینوں سے تو مجھے کوئی مدد ملی نہیں؛ لیکن میں نے بطورِ خود ہی ان کے بعض ایسے شبہات کے جن کا مجھ کو علم تھا، جوابات لکھ کر ''الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ'' کے نام سے شائع کر دیا ہے۔''(۱)

آگے حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ فرماتے ہیں: ''حضرت والا نے بہ مقتضاء ﴿ أَفَنَضْرِبُ عَنكُمُ الذِّكْرَ صَفْحًا أَن كُنتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِينَ ﴾ (۲) (کیا ہم تم سے نصیحت کو روک لیں اِس وجہ سے کہ تم حد سے گزرنے والے ہو) خود ہی یہ کام بھی اپنے ذمہ لیا اور اِشکال بھی خود ہی پیدا کر کے جوابات دے کر رسالہ **"الانتباهات المفيدة في حل الإشكالات الجديدة"** کی صورت میں شائع کر دیا۔''(۳)

---

(۱) حکیم الامت: ملفوظات ''الافاضات الیومیہ'' جلد ۱۰ ص ۱۱۴، ۱۱۵۔

(۲) زخرف: آیت ۵۔ (۳) حکیم الامت - جامع حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ (شارح و ترجمان علوم تھانوی): ملفوظات، جلد ۲۷ ''مجالس الحکمت'' ص ۲۲۴ تا ۲۲۵۔

علم کلام کی ضرورت مابعد صحابہ ومجتہدین

حضرات صحابہ ومجتہدین کو عقل وفلسفہ کے اصولوں ’’ کی ضرورت نہ تھی؛ مگر باوجود اِس کے اُن کے تمام دلائل قوانینِ عقلیہ پر منطبق ہیں؛ لیکن اب ’’بغیر ’’علوم عقلیہ کے، فہم [اور شبہات کا اِزالہ] اِس لیے مشکل ہوگیا کہ جو اِشکالات شریعت پر کیے جاتے ہیں خود اُن میں علوم عقلیہ وفلسفیہ کی بہت آمیزش ہے۔‘‘(۱)

دورِ حاضر میں ’’عقلیت پرستی‘‘[Rationalism]، ’’انسان پرستی‘‘ [Humanism] اور فرد کی آزادی[Individualism] وغیرہ مغربی سوغاتیں معاشرہ پر مسلط کر دی گئی ہیں۔ اِس تناظر میں حکیم الامتؒ نے معاصر تہذیب اور علوم کی راہ سے پیدا شدہ خلجانات کے ازالہ کے لیے جو رسالہ تصنیف فرمایا ہے وہ اِس فن میں ایک تجدیدی کارنامہ ہے۔ ’’الانتباہات المفیدۃ‘‘ کے شارح حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ رسالہ کا پس منظر بتاتے ہوئے علم کلام کا بھی تعارف کراتے ہیں کہ:

’’علم کلام کوئی معمولی فن نہیں ہے۔ یہی وہ فن ہے جس کے ذریعہ سے حق و باطل میں تمیز ہوتی ہے۔ اور یہی وہ فن ہے جس کے ذریعہ فلسفہ کی غلطیاں پکڑی جاتی ہیں۔ اور یہی وہ فن ہے جس کے سامنے افلاطون اور ارسطو اور بڑے بڑے فلاسفہ طفلِ مکتب نظر آتے ہیں۔ اور یہی وہ فن ہے جس کے سامنے جملہ دیگر مذاہب کے لوگوں اور ملاحدہ اور زنادقہ سب کو سر جھکانا پڑتا ہے اور یہی وہ فن ہے جس سے علومِ وحی کی صداقت ثابت ہوتی ہے۔ اور یہی وہ فن ہے جس پر اہلِ اسلام کو ناز ہے اور جس کے ذریعہ سے وہ ہر فرقہ کے سامنے مقابلہ میں کھڑے ہوتے ہیں۔‘‘(۲)

(۱) حکیم الامت: ’’خطباتِ حکیم الامت‘‘ جلد۸ ’’محاسنِ اسلام‘‘ ص ۳۸۵......زم زم بک ڈپو ۱۹۹۸ء۔

(۲) حکیم محمد مصطفیٰ: ’’حل الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ‘‘، ص ۸ مسعود پبلشنگ ہاؤس دیوبند ۲۰۰۲ء۔

۳-دینی شبہات کے پنپنے کے اسباب

۱-شبہات کو مرض نہ سمجھنا

''اول کوتاہی یہ ہے کہ شبہات-باوجودے کہ روحانی امراض ہیں؛ مگر اُن کو مرض نہیں سمجھا گیا۔'' اور ''اُن کے ساتھ وہ برتاؤ نہیں کیا گیا جو امراض جسمانیہ کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ ''(ا) ''اگر کسی کو کوئی مرض ہو جاتا ہے، تو عادت یوں ہے کہ اول اپنے شہر میں علاج کراتے ہیں اور اگر وہاں صحت نہیں ہوتی، تو قرب وجوار کے شہروں میں جاتے ہیں۔ اگر وہاں بھی امیدِ صحت نہ ہو، تو دور دراز کا سفر اختیار کرتے ہیں؛ لیکن آج تک باستثناءِ شاذ ونادر کسی کو نہ دیکھا ہو گا کہ اگر اُس کو کوئی مرض اعتقادی یا عملی لاحق ہو گیا ہو، تو اُس نے محض اُس کے اِزالہ کے واسطے سفر اختیار کیا ہو؛ بل کہ سفر تو درکنار، نہایت درجہ تقاضوں کے باوجود اپنے گھر میں بیٹھ کر بھی شبہات کو قلم بند کرنے کی توفیق نہیں ہوتی۔ اس سے زیادہ کیا بےفکری ہوگی؟'' (۲)

۲-اپنی رائے پر اِعتماد

''دوسری کوتاہی یہ ہے کہ اپنی فہم [وسمجھ] اور رائے پر پورا اعتماد کرلیا جاتا ہے کہ ہمارے خیال میں کوئی غلطی نہیں ہے۔ اور یہ بھی ایک وجہ ہے کسی [عالمِ ذی بصیرت] سے رجوع نہ کرنے کی۔ سو، یہ خود ایک بڑی غلطی ہے۔ اگر اپنے خیالات کی علماء سے تحقیق کی جاوے، تو اپنی غلطیوں پر اُس وقت اطلاع ہونے لگے۔'' (۳)

۳-اتباع کی عادت نہ ہونا

''تیسری کوتاہی یہ ہے کہ اِتباع کی عادت کم ہے۔ اور اِسی سبب سے کسی امر [یا کسی بات] میں ماہرین کی تقلید نہیں کرتے۔ ہر امر میں دلائل واسرار ولمّیات [وجہ اور راز] ڈھونڈے جاتے ہیں، حالاں کہ غیر کامل کو' بغیر کامل کی تقلید کے چارہ نہیں۔

اِزالہٴ غلط فہمی

''اِس[تقلید] سے یہ نہ سمجھا جاوے کہ علمائے شرائع کے پاس دلائل وعِلل [Reasons & Arguments] نہیں ہیں۔سب کچھ ہیں؛ مگر بہت سے اُمور آپ کے اَفہام [سمجھ] سے بعید ہیں''۔ جس طرح ہر علم وفن میں کچھ مبادی[Elimentary Principles] ہوا کرتے ہیں، اُسی طرح شریعت کے علوم کے لیے بھی کچھ مبادی ہیں۔لہٰذا ''جو شخص اُن کی تحصیل کے لیے فارغ نہ ہو، اُس کو[کامل کی] تقلید سے چارہ نہیں''۔

ازالہٴ شبہات کا دستور العمل

وعظ کے آخر میں ایک دستور العمل بنانے کی ہدایت بھی فرمائی گئی کہ:''آپ حضرات اپنا دستور العمل اِس طرح قرار دیں کہ جو شبہہ واقع ہو، اُس کو علماء سے حل ہونے تک[اُن کے رو بہ رو] برابر پیش کرتے رہیں اور اپنی رائے پر اعتماد نہ فرماویں۔اور جو امر محققانہ طور پر سمجھ میں نہ آوے، اُس میں اپنے اندر کی سمجھ کر علمائے ماہرین پر وثوق[وبھروسہ] اور اُن کا اتباع کریں۔ان شاء اللہ تعالیٰ بہت جلد پوری اصلاح ہوجاوے گی۔''(۴)

یہ تجزیہ-جیسا کہ ذکر کیا گیا-حکیم الامتؒ کی اُس تقریر کا حصہ ہے جو ۱۹۰۹ء کو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں ہوئی تھی۔ یہ تقریر بہت موثر تھی، سامعین پر اس تقریر کا ''بے حد اثر تھا۔تمام وعظ سن لینے کے بعد کہا کہ ہم کو ایسے وعظ کی ضرورت ہے اور اسی طریق سے ہماری اصلاح کی ضرورت ہے...... ''اِس تقریر کے بعد'' کالج والوں کا مجھ سے طے ہوا تھا کہ وقتاً فوقتاً بلایا کریں گے۔ میں نے وعدہ کرلیا تھا کہ میں آیا کروں گا۔...... پھر بلایا نہیں گیا۔ میں نے اُن مضامین کو......جمع کرلیا اور''انتباہاتِ مفیدہ'' کے نام سے وہ مجموعہ چھپ بھی گیا۔''(۵)

---

(۱) حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ:''الانتباہات المفیدۃ''ص ۶،امداد الغرباء سہارن پور ۲۰۱۹ء۔
(۲) حکیم الامت:''ملفوظات'' جلد ۱۴،ص ۱۷۔ (۳) حکیم فخر الاسلام مظاہری الٰہ آبادی ''شرح الانتباہات'' ص ۳۹۔ (۴) ایضاً ص ۳۸۔ (۵) حکیم الامت:ملفوظات:''الافاضات الیومیہ'' جلد ۴ ص ۶۹، جلد ۵ ص ۱۹۔

۳- فلسفہ، سائنس اور مباحثِ شریعت

ابتدا میں یہ بات گذر چکی ہے کہ آج کل شریعت پر جو اعتراضات کیے جاتے ہیں، اُن میں علومِ عقلیہ اور فلسفیہ کی بہت آمیزش ہے؛ اِس بنا پر شبہات کا جواب دینے کے لیے عقلی علوم میں بصیرت حاصل ہونا ضروری ہے؛ لیکن عصرِ نو میں فلسفہ اور سائنس کی باہمی نسبت مشتبہ ہو جانے سے علم کلام کے اصول مجروح ہو گئے، اب کہا یہ جانے لگا کہ:

۱- ''مطالعہ فطرت [خصوصیاتِ اشیاء] اور کائنات کی حقیقت کو معقولاتی رنگ و آہنگ میں جاننا فلسفہ کی اولین اساس'' ہے۔ فلسفہ اور ''تمام علوم کا منبع ...... یہی مطالعہ فطرت ہے''۔

۲- ''فلسفہ کا ایک اہم جائے صدور مذہب ...... اِس حیثیت سے قرار دیا جا سکتا ہے کہ: جو مسائل فلسفہ نے اٹھائے ہیں؛ مثلاً: تخلیقِ کائنات، ''جزا سزا، جبر قدر، نیکی بدی، اخلاقیات، افراد و معاشرے کے مسائل، فلسفہ سے بھی پہلے مذہب کا موضوع رہے ہیں۔''

اِس بنا پر سائنس اور فلسفہ دونوں کی صحیح حیثیت واضح ہونا ضروری ہے۔

فلسفہ: ''حقیقتِ واقعی [Real Fact]'' کا جاننا جس سے کوئی قابلِ شمار دینی یا دنیوی کمال حاصل ہو، ''فلسفہ'' کہلاتا ہے۔ اس کی اعلیٰ قسم ''علم الٰہی'' ہے، ذیلی اور ادنی شاخ مطالعۂ فطرت [سائنس] جو علم الٰہی کے حصول کا - بہ وقتِ ضرورت - ذریعہ ہے؛ مگر خیال رہے کہ ذریعہ، ذریعہ ہی رہتا ہے، ذریعہ مقصود نہیں بن جاتا۔''(۱)

---

(۱) ''شرح الاشتباہات'' ص ۳۹۔

☆ اِس طرح سید جمال الدین افغانی [۱۸۳۸ تا ۱۸۹۷ء] کا یہ کہنا کہ: ''علم حکمت عالم اجسام کے موجودات سے بحث کرتا ہے اور اُن کے لازم و ملزوم کے اسباب و علل کا پتہ چلاتا ہے۔'' یہ مغالطہ تجزیہ ہے، کہ جو تعریف کل سے متعلق ہے اور کل کی اقسام میں سے اعلی قسم 'علم الٰہی' پر اشدیت سے صادق آتی ہے، اُس اشدیت؛ بلکہ کلی استعمال کو جزئی استعمال کی طرف کر دیا جائے اور یہاں یہی کیا گیا کہ ''حکمت'' کی کلی تعریف سے اُس کا سب سے ادنی فرد اُس موقع پر لیا گیا جب دوسری اصناف سے جان بچانا اور اُنہیں حقیر دکھانا پیشِ نظر ہے۔

مسئلہ ترجیح: سائنسی منہج یا اصولِ صحیحہ

اِس حقیقت پر نظر رکھنے کے بعد جب یہ دیکھا جاتا ہے کہ حکمت کی دیگر اقسام میں، حتی کہ الٰہیات میں سائنس کی راہ سے مداخلت ہوئی ہے، تو غور اِس پر کرنا ضروری ہے کہ مداخلت ،فلسفہ کی اقسامِ اربعہ [علمِ الٰہی ،تہذیب اخلاق ،تدبیرِ منزل اور سیاستِ مدنیہ] کے اصول ومقاصد کو متاثر کرتی ہے یا نہیں؟ اگر نہیں کرتی ،تو معین ومددگار ہوسکتی ہے، متاثر کرتی ہے، تو سائنس سے اِجتناب واجب ہے۔ مضمون کی وضاحت خود مصنفِ ''الاغتباہات'' کے زبان وبیان میں یہ ہے کہ شریعت کے اندر بحث میں لایا جانے والا موضوع:

۱- ''ایک تو علم الٰہی'' واجب الوجود کی ذات وصفات ہے، ''جس کے فروع [شاخوں] میں سے، مباحث وحی ونبوت واحوال معاد [ثواب، عذاب، جنت، دوزخ، صراط، میزان وغیرہ] بھی ہیں۔ اِس کا نام علم عقائد ہے۔'' اِس طرح ''علم الٰہی'' یا اِلٰہیات پر گفتگو، گویا اسلامی عقائد پر دلائل اور اِزالۂ شکوک کے لیے براہین کی گفتگو ہے۔ ''اور دوسرا'' موضوع جس سے شریعت میں بحث کی جاتی ہے ''حکمتِ عملیہ ہوئی جس کے [شریعت میں بیان کردہ] اقسام'''' یہ ہیں: ۲- عبادات اور ۳- معاملات، اور ۴- معاشرات، اور ۵- اخلاق۔''

'' اور [شریعت کی] یہ اقسام، [حکمت کی] مشہور قسموں ''تہذیبِ اخلاق'' و ''تدبیر منزل'' و ''سیاستِ مدنیہ'' سے متغائر [اور الگ] نہیں؛ بل کہ باہم دگر [ایک دوسری میں] متداخل ہیں جو ادنیٰ تامل سے معلوم ہوسکتا ہے۔''

اِس طرح گویا عبادات، معاملات، معاشرات اور اخلاق کے متعلق خلافِ عقل ہونے کے اعتراض کا اِزالہ علم کلام کا مضوع ہے۔

۵- فلسفہ اور علم کلام

اِس حقیقت کی روشنی میں جدید فلسفہ کا جائزہ لیجیے، تو معلوم ہوگا کہ وہاں فلسفہ اور علم کلام دونوں کے تعارف میں سخت تلبیسات روا رکھی گئی ہیں، اِس حوالے سے بعض اِشارات کر دینا شاید نامناسب نہ ہو۔ معلوم ہونا چاہیے کہ ایک مسلمان ہونے کی حیثیت سے ادائیگیِ حقوقِ خالق و خلق بہ رضائے اِلٰہی کے مقصود ہونے کو یکسر نظر انداز کیا گیا، جس کی وجہ سے مطالعہ و تحقیق کا تمام رُخ یکسر بدل دیا گیا اور حاصل فلسفہ یہ ٹھہرا:

۱- ''کائنات کی تخلیق، اُس میں انسان کا مقام و مرتبے اور کائنات اور انسان کا باہمی تعلق، وہ بنیادی سوالات ہیں جن کے جواب تلاش کرنے کی منظّم کوشش......''

۲- فلسفیانہ بحث سے اسلامی تہذیب و ثقافت میں ترقی کو وابستہ کر کے کہا گیا کہ:

''دیگر اقوام و ملل کے مانند اہلِ عرب اور دیگر علاقوں کے مسلمان اہلِ دانش نے بھی فلسفیانہ مسائل پر بحث و تمحیص کی ہے جس کے نتیجے میں نہ صرف اسلامی تہذیب و ثقافت کی ثروت میں اضافہ ہوا ہے؛ بلکہ فلسفے کی روایت میں بھی قابلِ قدر ترقی ہوئی ہے۔''

۳- یہ قابلِ قدر ترقی، فلسفہ اور علم الکلام دونوں میں ہوئی، کیا ہوئی؟ سن لیجیے:

''فلسفیانہ مباحث میں علمی تگ و تاز کے ساتھ ساتھ مسلمانوں نے اسلامی عقائد و مسائل پر اُٹھائے جانے والے اعتراضات و سوالات کو بھی موضوعِ بحث بنایا اور اُن کے عقلی جوابات دیے جس کے نتیجے میں اسلامی علم الکلام وجود میں آیا''

جی ہاں، اسی میں اعتزالی علم الکلام بھی شامل ہے، یعنی محض عقلی جواب سے علم الکلام کے ذخیرہ میں اِضافہ مقصود ہے، خواہ باطل افکار و مواد کی آمیزش کے ساتھ ہو۔ ملاحظہ کیجیے:

''اِس [علم الکلام] کے گوشے میں بھی مسلمانوں کا فکری سرمایہ قابلِ رشک ہے اور

مختلف مکاتبِ فکر نے اپنے اپنے اُسلوب میں، اِس علمی ذخیرے میں اِضافے کیے۔"

۴- جب کائنات میں انسان کا مقام اُس کے مادی احوال کے نقطۂ نظر سے مقصود ٹھہرا، تو اب عصرِ حاضر کی غالب تہذیب میں یہ مقصود یونانی فلسفہ سے تو حاصل ہو نہیں سکتا۔ لہٰذا، جس طریقے سے یہ مقصود حاصل ہو، وہ کرنا چاہیے، چناں چہ:

"پچھلے ڈیڑھ سو سال سے سائنس کی حیرت انگیز ترقی" سے، اب فلسفۂ سائنس کی روشنی میں، "جدید سماجی علوم نے بھی تہذیب و تمدن کی سطح پر اسلامی شریعت کے مختلف تصورات پر سوال کھڑے کر دیے ہیں جن کے تسلی بخش جواب دینا اہلِ علم و فکر کی ذمہ داری ہے...... نیز مغرب سے بامعنی مکالمے کے لیے بھی یہ کام از حد ضروری ہے۔"(۱)

قدیم زمانے میں عقلی علوم یعنی فلسفہ اور منطق...... کے ذریعے مذہب پر اِشکالات اُٹھائے جاتے تھے اور قدیم متکلمین نے بھی اُنہی کی روشنی میں اُن کی تردید کی۔ فی زمانہ مذہب پر سائنس / فلسفۂ سائنس، سوشل سائنسز یعنی سماجی علوم اور تاریخ کی رو سے تنقید کی جا رہی ہے، اس لیے ضروری ہے کہ اُنہی علوم کے تناظر میں اِس تنقید کا جواب دیا جائے"۔

آگے لکھتے ہیں: "اہلِ علم و فکر نے اِس ضرورت کو محسوس کیا ہے۔ پچھلے ڈیڑھ سو سال میں اِس پر کافی کچھ کاوشیں ہوئی ہیں۔ اِس ضمن میں برصغیر میں سرسید احمد خاں، علامہ شبلی نعمانی،...... سید ابوالاعلیٰ مودودی اور مولانا وحید الدین خاں بہ طورِ خاص قابلِ ذکر ہیں جنھوں نے جدید علم کلام کی صورت گری میں نمایاں کردار ادا کیا ہے۔"(۲)

---

(۱) پروفیسر ڈاکٹر ضیاء القیوم: حرفِ اول۔

(۲) حافظ طاہر اسلام: "کورس کا تعارف"، "فلسفہ اور علم الکلام" کلیہ عربی و علوم اسلامیہ، علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی اسلام آباد)۔ افسوس ہے کہ علم کلام کا مطمحِ نظر جن غلط اصولوں کی اصلاح ہے، اُن اصولوں کے حاملین کو بھی علم کلام میں نمایاں کردار ادا کرنے والا بتایا جا رہا ہے۔

۶-مقصد سے اِنحراف کا انجام

اِس پس منظر میں دو باتیں خود ہی روشن ہو جاتی ہیں:

۱- ''مطالعہ فطرت کا فلسفہ کی اولین اساس'' ہونا اور سائنس [یعنی استقرائی استدلال] کو تمام علوم کا منبع قرار دینا جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے-محض باطل رُجحان ہے۔

۲-شریعت کا مقصدِ اصلی خالق اور مخلوق کے حقوق کی ادائیگی کو خدائے تعالیٰ کی رضا حاصل کرنے کا ذریعہ بنانے کی تعلیم ہے۔اور اِس کے لیے شریعت کے اندر بحث میں لائے جانے والے علوم: علم عقائد، عبادات، معاملات، معاشرات اور اخلاق ہیں، جو فلسفہ کی قسموں :۱-علم الٰہی، ۲-تہذیب الاخلاق، ۳-تدبیر المنزل اور ۴-سیاستِ مدنیہ کے ساتھ باہم دگر متداخل ہیں۔ اِن کو خالق اور مخلوق کے حقوق کی ادائیگی میں دخل ہے، اِس لیے شریعت نے اِن سے تو کافی بحث کی ہے؛ لیکن علمِ ریاضی اور علمِ طبعی کو ادائیگیِ حقوقِ خالق ومخلوق میں کوئی دخل نہیں، اِس لیے بہ طور مقصودیت، اِن سے کچھ بحث نہیں کی۔ بلکہ **لآیاتٍ لأولی الألبابِ**(۱) کی قید لگا کر اُس کی حیثیت مقرر کی۔ لہٰذا علم طبعی کو اپنی حیثیت سے بڑھانا علم وفکر کے ماخذ کو ڈھانا اور علم الٰہی اور اُس کے معاون علوم وعقلی استدلال سے چشم پوشی کرنا علمِ کلام کے اصولوں کو مہمل قرار دینا اور اُس کے اصولوں کو ڈھانا ہے۔(۲)

اصل میں 'جدید علم کلام' کے نام سے بڑا اِشتباہ پیدا کیا گیا ہے۔ ''متجددین اسلامی جدیدیت کی تشکیل مذہب کو دی جانے والی رنگ برنگی تعبیری لگاموں اور مذہب کے محاصرے کے لیے نظری اور سائنسی علوم کی deployment '' کو بھی ''جدید علم کلام قرار دیتے ہیں'' (۳)

اِس کا نتیجہ یہ ہے کہ موجودہ صورتِ حال میں ایک نئے علم کلام کی ضرورت کے شوق

(۱)......دلائل (توحید کے موجود) ہیں اہلِ عقل (سلیم) کے (استدلال کے) لیے۔(آلِ عمران: ۱۹۱- بیان القرآن: ج ۲/ص ۸۴/۔) (۲) شرح الاشتباہات ص ۴۰۔ (۳) محمد دین جوہر: ''مدرسہ ڈسکورسز کا فکری وتہذیبی جائزہ''، ص ۶۷ ماخوذ از ''مدرسہ ڈسکورسز: مطالعہ وتجزیہ، مرتب ڈاکٹر محمد امین، مکتبہ ''البرہان'' لاہور۔

میں اکثر مخلص اہلِ مذہب کی طرف سے بھی ''جو نئی تعبیرات سامنے آتی ہیں وہ مسائل کو سمجھنے میں نہ صرف یہ کہ معاون نہیں ہوتیں؛ بلکہ خلجانِ ذہنی میں اِضافہ کرتی ہیں۔'' لہٰذا وہ قدیم علم کلام [جس کے لیے کلاسیکل کا محاورہ وضع کیا گیا] کے مقابلے میں مخترع ''جدید علم کلام'' کے فسادات کو نمایاں کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

☆ ''کلاسیکل اور جدید علم کلام کے تہذیبی پسِ منظر کو نظر انداز کرنا علمی دیانت کے خلاف ہے۔ سیاسی طاقت کی حاضر و موجود صورتِ حال علمی سرگرمی پر لازماً اثر انداز ہوتی ہے۔ کلاسیکل علم الکلام دورِ عروج میں سامنے آنے والے ایک بڑے چیلنج کا جواب...... تھا۔ دورِ زوال میں شکست خوردہ معاشرہ جواب (Response) کے اِمکانات سے خالی ہوتا ہے۔ کیوں کہ علم و عمل کی صرف دو صورتیں یعنی مداہنت یا مزاحمت ہی ممکن ہوتی ہیں۔ ''جدید علم کلام'' دورِ زوال میں سامنے آنے والی مداہنت ہے اور شکست کی علمی تشکیل ہے۔'' (۱)

☆ ''کلاسیکل علم الکلام'' نے مذہب کی روایتی شناخت اور ساخت کو باقی رکھنے کی مستقل اور بھرپور کوشش تھی۔ ''کلاسیکل علم الکلام'' یونانی فلسفیانہ علوم میں مذہب مخالف عناصر کا بہت گہرا تہذیبی شعور سامنے لایا تھا، مثلاً علم اور روح کے مابین وحی کی اولیت و حاکمیت، عقل کے مواقف، شعور اور وجود کی فکری نسبتیں، عقیدے کو نظری بنانے کا رد اور اُس کے جوابات (Responses) یونانی علوم کی تعبیری تزویرات کا رد، یونانی تہذیب اور اُس کے فلسفیانہ علوم کو norm تسلیم کرنے سے اِنکار وغیرہ......'' (۲)

(۱) ایضاً: محمد دین جوہر: ''مدرسہ ڈسکورسز...... جائزہ''۔

(۲) ایضاً۔

۷-تشکیلِ جدید-اِستغراب

متجددین کے نزدیک: ''جدید علم الکلام اِستعماری جدیدیت کے علمی معروفات کو مذہب پر لادتے چلے جانے کا نام ہے۔ مثلاً 'تاریخیت' (Historicism) کو ہی لیجیے'، اُن کا ''جدید علم الکلام'' اِس پر کوئی سوال اُٹھانے کی حمیت اور سکت نہیں رکھتا؛ بلکہ یہ اُس کے معروفات کو تعبیری عجلت میں مذہب پر وارد کرنے کو ہی علمی سرگرمی خیال کرتا ہے۔'' صورتِ حال یہ ہوئی کہ صرف عروج کے کھو جانے کے کھوٹے تاریخی اِدراک سے ایک تہذیبی ناسٹالجیا [محویتِ ماضی]Nostalgia پیدا ہوا۔'' جس نے یہ سوالات اُٹھانے شروع کیے کہ:

☆''شریعت کی ابدیت کے عقیدے کو غیر معمولی تاریخی و معاشرتی تغیرات کے تناظر میں کیسے عقلی طور پر قابلِ فہم بنایا جائے؟'' ☆''انسانی سوسائٹی جب مسلسل اِرتقا کی طرف بڑھ رہی ہے، تو نبوت کا دروازہ درمیان میں کیوں بند ہو گیا۔؟'' ☆''اگر مذہب اُلوہی ہدایت پر مبنی ہے، تو مذاہب کے باہمی اختلافات کی توجیہ کیسے کی جائے؟ خاص طور پر وحدتِ ادیان کے تصور کی صورت میں اِس کی جو توجیہ جدید دور میں دوبارہ مقبول ہو رہی ہے، اُس کے ساتھ کیسے معاملہ کیا جائے؟'' اور یہ کہ:

☆''قرآن وسنت کے معاشرتی احکام اُس دور کی عرب ثقافت یا رواجات کے پس منظر میں تھے یا اُس سے مختلف ثقافتوں کے ماحول میں بھی واجب العمل ہیں؟'' ☆''سوسائٹی کے اِرتقا اور تجربات کی بنیاد پر تشکیل پانے والے افکار ونظریات اور تہذیب کو مسترد کرنے کا کیا جواز ہے؟'' ☆''احکام وقوانین میں منافع ومصالح اور اہداف ومقاصد معتبر ہیں یا ظاہری ڈھانچہ بھی ضروری ہے؟'' نیز یہ کہ ''سائنس و مذہب کا باہمی جوڑ ملانے کا حل ولیم پیلے [۱۷۴۳تا ۱۸۰۵ء] میں ڈھونڈنے میں کیا حرج ہے؟'' کہ جس کی رو سے خدا خالق محض ہے اور انسانی زندگی میں دخل اندازی سے معطل قرار پاتا ہے۔

۸-آسمان وزمین میں غوروفکر-اِثباتِ توحید

﴿اِنَّ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَ الارضِ وَاخْتِلَافِ اللَّیْلِ وَ النَّھَارِ لَاٰیَاتٍ لِاُولِی الْاَلْبَابِ. الَّذِیْنَ یَذْکُرُوْنَ اللہَ قِیَاماً وَّ قُعُوْداً وَّ عَلٰی جُنُوْبِھِمْ وَ یَتَفَکَّرُوْنَ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ. رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ ھٰذَا بَاطِلاً. سُبْحٰنَکَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ.﴾ ''ہر چند کہ اس آیت میں خاص فکر کا ذکر ہے جو کہ آسمان وزمین کی پیدائش اور بناوٹ میں کیا جائے۔ کیوں کہ یہ موقع اثباتِ توحید کا ہے اور مقصودِ مقام یہی ہے۔ اور اثباتِ توحید میں **تفکّر فی السّماء والاَرْض** [آسمان وزمین میں غوروفکر کرنے] کو خاص دخل ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ اِن مخلوقات میں غور کرو کہ یہ سب حادث [اور غیر ازلی] ہیں اور حادِث کے وجود کے لیے مُوجِد کی ضرورت ہے، اگر موجِد بھی حادث ہو تو اُس کے لیے پھر موجد کی ضرورت ہوگی اور سلسلہ غیر متناہی چلے گا اور [غیر متناہی کو تسلسل کہتے ہیں اور] تسلسل محال ہے [یعنی حادث اور فانی چیز عارضی ہوتی ہے۔ عارضی کے لیے کوئی اصلی نہ ہو، یہ محال ہے]۔ پس ضروری ہے کہ انتہاء واجب پر ہوگی [جو عارضی نہیں ہے، اُس کا وجود کہیں سے آیا نہیں ہے، اُس کی ذات ہی اُس کے وجود کی علت ہے] اور اس کو ہم اللہ کہتے ہیں۔'' (۱)

---

(۱) ''......عقل کا اقتضا دفعِ مضرت وتحصیلِ منفعت ہے اور اس حالت کا مجموعہ اس پر دال ہے، وہ حالت یہ ہے) کہ وہ لوگ (ہر حال میں دل سے بھی اور زبان سے بھی) اللہ تعالیٰ کی یاد کرتے ہیں، کھڑے بھی، بیٹھے بھی، لیٹے بھی اور آسمانوں اور زمین کے پیدا ہونے میں (اپنی قوتِ عقلیہ سے) غور کرتے ہیں (اور غور کا جو نتیجہ ہوتا ہے یعنی حدوث، ایمان یا تجدید وتقویتِ ایمان اُس کو اس طرح ظاہر کرتے ہیں) کہ اے ہمارے پروردگار! آپ نے اِس (مخلوق) کو لایعنی پیدا نہیں کیا (بل کہ اس میں حکمتیں رکھی ہیں جن میں ایک بڑی حکمت یہ بھی ہے کہ اس مخلوق سے خالق تعالیٰ کے وجود وتوحید پر استدلال کیا جاوے) ہم آپ کو (لایعنی پیدا کرنے سے) منزہ سمجھتے ہیں (اسی لیے ہم نے استدلال کیا اور توحید کے قائل ہوئے) سو ہم کو (موحد ومؤمن ہونے کی وجہ سے) عذابِ دوزخ سے بچا لیجیے۔'' (آلِ عمران: ۱۹۱۔ بیان القرآن: ج ۲/ص ۸۷۔ نیز ملاحظہ ہو: ''اشرف التفاسیر'' جلد ۱/ص ۳۲۲ تا ۳۲۴، ملفوظات جلد ۲۶ ''الکلام الحسن'' ص ۳۵۸ مرتب حضرت مفتی محمد حسن امرتسریؒ)۔

۹-جدید تحقیقات-تخمینیات ووہمیات

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ سائنس ''تمام تر تجربہ اور مشاہدہ پر مبنی ہے'' لہٰذا'' جو چیزیں قطعی اور یقینی ہیں وہ صرف سائنس کے مسائل ہیں''۔ (۱) سائنس - جسے حکیم الامت فلسفۂ جدیدہ کے نام سے بھی تعبیر کرتے ہیں - کے متعلق لکھتے ہیں کہ 'فلسفۂ جدیدہ زیادہ تر؛ بل کہ تمام تر بزعمِ خود مشاہدات کا پابند ہے۔ اور بزعمِ خود اِس لیے عرض کیا کہ: واقع میں وہ اِس کا بھی پابند نہیں؛ چناں چہ مادہ کے متعلق اُس کے اکثر احکام محض جزافی وخیالی ہی ہیں، تاہم اُس کو ناز ہے کہ میں بے دیکھے نہیں مانتا۔'' (۲)

وہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ: فلسفۂ جدیدہ اور سائنس پر مبنی، جدید تحقیقات کا ''زیادہ حصہ تخمینیات اور وہمیات ہیں''۔ (۳)

وجہ اس کی یہ ہے کہ تجربہ ومشاہدہ تک پہنچنے اور اُن سے نتائج اخذ کرنے کے باب میں جو اختباری عمل (Laboratory Experiment) برتا جاتا ہے - جسے سائنس کا طریقہ کار کہا جاتا ہے - اس کے لیے اِختیار کیے جانے والے پیرامیٹر اور معیار بعض مرتبہ ظنی، تخمینی سے بڑھ کر وہمی اور خیالی تک ہوتے ہیں اور یہ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں ہے۔ ڈاکٹر ہارون یحیٰی کی تحریروں میں اِس راز کا سُراغ لگایا جاسکتا ہے، وہ کہتے ہیں:

ظنی، تخمینی ہونے کی وجہ

''کسی قیاس یا مفروضہ کی تشکیل اکثر وبیشتر ایک سائنس داں کے بنیادی عقیدہ پر ہوتا ہے۔'' علاوہ ازیں، نیچرل لا کی اِس کمزوری کے باوصف سائنس دانوں کے یہاں ایک پالیسی

(۱) علامہ شبلی نعمانی: ''الکلام'' ص ۷ دار المصنفین ایڈیشن۔
(۲) حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ: ''بوادر النوادر'' جلد ۲ ص ۳۸۱ مکتبہ جاوید دیوبند ۱۹۹۵۔
(۳) ''الاشتباہات'': ''وجہ تالیف رسالہ''۔

ہوتی ہے کہ:''ہم استدلالِ علت تا معلول کے تحت مادی اسباب کے ساتھ وفادار رہتے ہوئے، ایک سلسلۂ تشخیص اور ایک سلسلۂ تصورات وضع کرتے ہیں۔''(۱)

بایں طور اسلامی عقائد واحکام کے تناظر میں فلسفۂ جدیدہ اور سائنس کے مسائل تین قسم کے ہیں'':ایک وہ کہ قرآن وحدیث شریف کے موافق ہیں۔دوسرے وہ، جو مخالف ہیں۔ تیسرے وہ، جن سے قرآن وحدیث ساکت ہیں۔

جواب دینے کی ضرورت نہیں

پس قسم اول وسوم [جو قرآن وحدیث کے موافق ہیں اور جن سے قرآن وحدیث ساکت ہیں] کے جواب دینے کی کوئی ضرورت نہیں۔اول میں تو اس لیے کہ وہاں موافقت ہی ہے۔سوم میں اس لیے کہ وہاں مخالفت نہیں جو شبہہ ہو۔

جواب کی ضرورت اور اس کے طریقے

البتہ قسم دوم [اسلام مخالف مسائل] میں جواب دینا ضروری ہے، دو طریقے سے:

۱-اگر ان مسائلِ فلسفیہ پر کوئی دلیل صحیح قائم نہ ہوئی تو اتنا جواب کافی ہے کہ ہم بلا دلیل نہیں مانتے۔

۲-اور اگر کوئی دلیلِ صحیح قائم ہو چکی ہے، تو اُس وقت قرآن وحدیث کی شرح کرکے بتلا دیا جاوے گا کہ دیکھو یہ مخالف نہیں۔''(۲) آگے باب۲ میں جواب کے چند ''عقلی ضروری قواعد'' ذکر کیے جاتے ہیں۔

---

(۱) رچرڈ لیونٹن، ہارورڈ یونیورسٹی ماہرِ جینیات بہ حوالہ 'قرآن رہنمائے سائنس' از ڈاکٹر ہارون یحی۔

(۲) حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ: ''امداد الفتاوی'' جلد ۶، ص ۱۵۱، ادارہ تالیفاتِ اولیاء دیوبند، نیز ملاحظہ ہو: ''شرح الاشتباہات''، ص ۱۹، مجمع الفکر القاسمی الدولی، اکل کوا ۲۰۲۰ء۔

اصول موضوعہ اور اُن کے اطلاقات

تسلیم شدہ نظری مقدمات ''اصول موضوعہ'' کہلاتے ہیں، اِس موقع پر مصنف نے علم کلام کے مسائل میں کار آمد، ایسے سات اصول ذکر کیے ہیں جن کو: ''سمجھ کر پیش نظر رکھا جائے تو سابقہ شبہات ہی کا نہیں؛ بل کہ آئندہ بھی قیامت تک جدید سے جدید تحقیقات سے پیدا ہونے والے شبہات کا بھی ان شاء اللہ قلع قمع ہوتا رہے۔ مشہور فلسفی اسپنوزا [۱۶۳۲-۱۶۷۷ء] کے علاوہ اور کسی نے اپنی کسی تصنیف میں یہ اُقلیدسی یا ہندسی طرز اختیار نہیں کیا۔''

(مولانا عبدالباری ندویؒ: ''جامع المجددین'')

۱- سمجھ میں نہ آنا اور غلط ہونا

اصول ۱

’’کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا دلیل اُس کے باطل [وغلط] ہونے کی نہیں‘‘۔

وضاحت

آدمی کی یہ کیسی اُلٹی سمجھ اور کیسی ستم ظریفی ہے کہ جو بات اپنی سمجھ میں نہ آئے یا کسی رائج ومقبول عام خیال کے خلاف معلوم ہوتی ہو، اُس کو غلط اور باطل سمجھنے لگتا ہے؛ حالاں کہ جب طبعی وتجربی علوم تک میں ہماری سمجھ اور تحقیق، ابدی صداقت کا معیار نہیں، تو مابعد الطبعی یا دینی وغیبی علوم میں ابدی حق وباطل کی کسوٹی کیسے بن سکتی ہے!

حضرت حکیم الامتؒ دورانِ وعظ ایک مثال کے پیرایہ میں فرماتے ہیں:

’’میں تمہیں سے پوچھتا ہوں کہ: ماں کے پیٹ سے تم جس طرح پیدا ہوئے ہو کیا یہ تمہاری عقل میں آتا ہے؟ واللہ! ہم کو اس پر حیرت اس لیے نہیں ہوتی کہ رات دن اِس کا مشاہدہ ہو رہا ہے۔ اگر اِس کا مشاہدہ نہ ہوتا اور صرف بیان سے یہ طریقہ معلوم ہوتا، تو ہر گز عقل میں نہ آتا۔ اِس کا امتحان اس طرح ہوسکتا ہے کہ تم ایک نوزائیدہ بچہ کی اِس طرح نگرانی کرو کہ وہ یہ بات سننے یا دیکھنے نہ پائے کہ بچہ ماں کے پیٹ سے پیدا ہوا کرتا ہے۔ اُس کے بعد آپ اُس کو فلسفہ اور سائنس اور طب سب کچھ پڑھائیں؛ مگر یہ نہ پڑھائیں جس میں طریقِ ولادت کا ذکر ہو۔ پھر جب وہ بی.اے. اور ایم.اے. اور ایل.ایل.بی. ہو جائے، اُس وقت اُس سے کہو! کہ خبر بھی ہے تو کیوں کر پیدا ہوا تھا؟ اور اُس سے بیان کرو کہ: اول تیرا باپ تیری ماں کے پاس گیا تھا، جس سے منی کے کچھ قطرے تیری ماں کے پیٹ کے اندر جو رحم ہے اس میں

گرے تھے۔ پھر رحم کے اندر اُس کی پرورش ہوکر خون بنا اور خون سے علقہ، پھر مضغہ بنا، پھر گوشت میں ہڈیاں بنیں، پھر جسمِ کامل تیار ہوگیا، تو اُس میں روح پڑی، جس کی پرورش عرصہ تک خونِ رحم سے ہوتی رہی، پھر نو ماہ کے بعد تو شرم گاہِ مادر سے نکلا۔ اور اب وہی خونِ رحم، دودھ کی شکل میں ماں کے پستان میں آ گیا جس سے دو برس تک پرورش پاتا رہا۔ الیٰ آخرہ۔ تو میں سچ کہتا ہوں کہ واللہ العظیم! وہ نہایت سختی سے آپ کی مخالفت کرے گا۔ اور کہے گا کہ ایک قطرے سے ایسے حسین جسم کا بننا، پھر اُس کا شرمگاہ سے- جو نہایت تنگ راستہ ہے- نکل آنا، عقل کے بالکل خلاف ہے۔

اب بتلایئے کہ اگر یہ قاعدہ مان لیا جاوے کہ جو بات جس کی عقل [اور سمجھ] میں نہ آئے وہ غلط ہوا کرے تو پھر آپ کا ماں کے پیٹ سے پیدا ہونا بھی غلط ہے۔"(۱)

(۱) حکیم الامت: ضابط: علی محمد؟ "اشرف الجواب" ص ۳۹۱، کتب خانہ نعیمیہ دیوبند، ۲۰۰۴ء جدید ایڈیشن۔

۲-نقل اور روایت کی حیثیت

اصول۲

''جو امر عقلاً ممکن ہو اور دلیلِ نقلی صحیح اُس کے وقوع [پذیر ہونے] کو بتلاتی ہو، اُس کے وقوع [پذیر ہونے] کا قائل ہونا ضروری ہے۔ اِسی طرح اگر دلیل نقلی اُس کے عدمِ وقوع [واقع نہ ہونے] کو بتلاوے، تو عدمِ وقوع کا قائل ہونا ضروری ہے۔''

اِس اصول کو سمجھنے کے لیے تین اصطلاحات سے واقف رہنا ضروری ہے:

۱-واجب [Necessary]

وہ امور ''جن کے ہونے کو عقل ضروری اور لازم بتلاوے، مثلاً ایک آدھا ہے دو کا''۔ اِس کو ''**واجب**'' کہتے ہیں۔''

۲-ممتنع [Impossible]

وہ امور'' جن کے نہ ہونے کو عقل ضروری اور لازم بتلاوے، مثلاً ایک مساوی ہے دو کا''۔ اِس کو ''ممتنع'' اور ''محال'' کہتے ہیں''۔

۳-ممکن [Possible]

''جن کے نہ وجود کو عقل لازم بتلاوے اور نہ نفی کو ضروری سمجھے؛ بل کہ دونوں شقوں کو محتمل قرار دے [وجود و نفی- دونوں پہلوؤں- کو جائز بتائے]۔ اور ہونے نہ ہونے کا حکم کرنے کے لیے کسی اور دلیلِ نقلی [Final Report] پر نظر کرے۔ مثلاً: یہ کہنا کہ فلاں شہر کا رقبہ فلاں شہر سے زائد ہے۔ یہ زائد ہونا ایسا امر ہے کہ- قبل جانچ کرنے یا جانچ والوں کی تقلید کرنے کے- عقل نہ اِس کی صحت کو ضروری قرار دیتی ہے۔ اور نہ اِس کے ''غلط ہونے کو؛ بل کہ عقل'' کے

نزدیک احتمال ہے کہ یہ حکم صحیح ہو یا غلط ہو، اِس کو ’’ممکن‘‘ کہتے ہیں۔پس ایسے امرممکن کا ہوناا گردلیل نقلی صحیح سےثابت ہو،تو ’’اُس کےثبوت‘‘ کا اعتقاد واجب ہے۔اوراگراُس کا نہ ہونا ثابت ہوجاوے،تو اُس کےعدمِ وقوع[واقع نہ ہونے] کا اعتقاد ضروری ہے۔‘‘(۱)

اس اصول کی اطلاقی نوعیت اہم اِس وجہ سے بھی ہے کہ عقل کےنزدیک جو چیزیں ممکنات میں داخل ہیں وہ جدید فلسفہ اور سائنس کی راہ سے مظاہرِ فطرت کے واقعاتی امور (Matter of Facts) کےمغالطہ میں محال کےدائرہ میں دکھلائی جاتی ہیں۔

سوال

کسی چیز کےممکن ہونے کی کیادلیل ہوتی ہے؟

جواب

ممکن کہتے ہیں عدم الوجوب اور عدم الامتناع کو۔کسی چیز کا ضروری ہونا اور محال ہونا ثابت نہ ہو وہ ممکن ہے۔باطل اور محال ہونے کے لیے دلیل کی ضرورت ہوتی ہے۔ممکن ہونے کے لیےکسی دلیل کی ضرورت نہیں۔

---

(۱)’’شرح الاشتباہات‘‘ص۵۴،۵۵۔

دوسرے اصول کے اِطلاقات

محسوسات میں

''مثلاً مثالِ مذکور میں [کہ فلاں شہر کا رقبہ فلاں شہر سے زائد ہے، رقبہ کی] جانچ کے بعد کہیں اُس کو صحیح کہا جاوے گا، کہیں غلط''۔

منقولات[Revelation] میں

مثال-۱

''آسمانوں کا اُس طور سے ہونا جیسا جُمہورِ اہلِ اسلام کا اعتقاد ہے''..... ''ممکن ہے یعنی صرف عقل کے پاس نہ تو اُس کے ہونے کی کوئی دلیل ہے اور نہ، نہ ہونے کی کوئی دلیل ہے۔ عقل دونوں احتمالوں کو تجویز کرتی ہے۔ اس لیے عقل کو اُس کے'' ہونے، نہ ہونے'' کا حکم کرنے کے لیے دلیلِ نقلی کی طرف رجوع کرنا پڑا؛ چناں چہ دلیلِ نقلی، قرآن وحدیث سے اُس کے'' موجود ہونے'' پر دلالت کرنے والی ملی، اِس لیے اُس..... کا قائل ہونا لازم اور واجب ہے''۔

آسمان کا وجود **نقل**[مخبر صادق کی خبر] سے ثابت ہے، آیات شاہد ہیں، مثلاً: '' **اللہُ الَّذِیْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ**: اللہ ایسا ہے جس نے سات آسمان پیدا کیے.....''(۱)

اور احادیث معراج سے یہاں تک رہنمائی ملتی ہے کہ آسمان میں دروازے ہیں جنھیں بند کیا گیا، کھولا گیا؛ چناں چہ جبرئیل علیہ السلام نے اِجازت لی، تو اُن کے لیے وہ دروازے کھولے گئے۔ اِن باتوں سے آسمان کا ہونا ثابت ہوتا ہے۔

مثال-۲

''پل صراط پر چلنے کی نفی پر کوئی دلیل نہیں، **نقل** سے ثبوت ہے'' اس لیے ماننا لازم ہے۔

مثال-۳

''**اِنَّ اللہَ لَایَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَکَ بِہٖ وَ یَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِکَ لِمَنْ یَّشَاءُ**۔ بے شک

اللہ تعالیٰ اِس بات کو (سزا دے کر بھی) نہ بخشیں گے کہ اُن کے ساتھ کسی کو شریک قرار دیا جاوے (بل کہ سزائے دائمی میں مبتلا رکھیں گے) اور اِس کے سوا اور جتنے گناہ ہیں (خواہ صغیرہ یا کبیرہ) جس کے لیے منظور ہوگا (بلا سزا) وہ گناہ بخش دیں گے۔" (۲)

ان سب مثالوں میں ایک ممکن بات کا، نقل اور خبر یعنی قرآن وحدیث سے ثبوت موجود ہے، اس لیے ان کا اعتقاد واجب ہے۔

مثال-۴

توحید خداوندی کی خاصیتوں میں سے ایک بنیادی اور اساسی خاصیت اُس کا ازلی ،ابدی ہونا ہے کہ وہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ اُس پر فنا، نہ کبھی طاری تھا، نہ کبھی ہوگا۔ اِس صفت کو عربی میں "قدیم" اور انگریزی میں "Eternal" کہتے ہیں۔

توحید کے باب میں بڑی غلطی

بعض مفکروں نے توحید کے ساتھ، ایک بڑی خطرناک غلطی یہ کی کہ اِس خاص صفت میں ایک دوسری چیز کو شریک کیا یعنی مادّہ کو بھی قدیم مانا؛ مگر یہ تصور سرے سے باطل ہے، کیوں کہ کائنات کی ہر شی مخلوق ہے، خدا کی پیدا کی ہوئی ہے، اس لیے مادہ بھی خدا کا پیدا کیا ہوا ہے۔

غلطی کا محرک

غلطی کی وجہ یہ ہوئی کہ عدم [کچھ نہیں] سے کسی چیز کا موجود ہو جانا، چوں کہ سمجھ میں نہیں آتا، لہذا ضروری ہے کہ مادہ خدا کے پیدا کیے بغیر ہی پہلے سے موجود ہو۔ گویا مادہ ایک ایسی چیز ہے جس کی کوئی ابتدا نہیں ہو سکتی، وہ ہمیشہ سے ہی موجود ہے، وہ قدیم ہے۔

---

(۱) الطلاق: ۱۲۔ فُصّلت: ۹، ۱۲۔ الانبیاء: ۳۲۔ الجن: ۸۔ "بیان القرآن": جلد ۱۲، ص ۸۔

(۲) النساء: ۴۸، ۱۱۶۔ "بیان القرآن" جلد: ۲، ص ۱۲۲، تاج پبلشرز دہلی۔

۱۔۲-توحید-اِطلاقی پہلو

''عدم سے وجود ہو جانا سمجھ میں نہیں آتا'' کی بنیاد پر دو گروہ پیدا ہوئے:

الف-ایک وہ جنہوں نے ''عدم سے وجود ہو جانا سمجھ میں نہیں آتا'' کو بنیاد بنا کر مادہ کو ہی خدا قرار دے لیا اور یہ سمجھ لیا کہ میکانکی قانون کے تحت خود بہ خود تمام کائنات بنتی چلی گئی۔

ب-دیگر وہ جو خدا کے قائل ہیں اُنہوں نے یہ توجیہ پیش کی کہ اِسی قدیم مادہ پر خدا تعالی نے تصرف کر کے اپنی تخلیق کی قدرت کا مظاہرہ کیا، تو کائنات وجود میں آئی۔ اِنہوں نے خدا کی صفت: ''ازلی اور قدیم ہونے'' میں مادّہ کو بھی شریک کیا۔

یہ قائلینِ خدا ایسے تعلیم یافتہ مسلمان ہیں جو سائنس اور علوم جدیدہ کے اثرات کے تحت غیر اسلامی خیالات سے متاثر ہو گئے ہیں۔ ''الاعتبابات المفیدۃ'' کے مخاطب ایسے ہی مسلمان ہیں۔ اِس کتاب میں متعدد دلائل سے ثابت کیا گیا ہے کہ مادہ مخلوق ہے اور مخلوق کا قدیم ہونا محال ہے۔ علاوہ ازیں، ایک گفتگو اِس اُسلوب پر بھی فرمائی ہے کہ:

مثال-۵

اگر ہم اِن سب دلائل سے قطع نظر کر کے مادہ کے قدیم ہونے کو محال نہ بھی کہیں؛ مگر قدیم ہونے کی بھی تو کوئی دلیل نہیں۔ ایسی صورت میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ مادہ کا قدیم ہونا اور حادث ہونا [عدم -Nothingness- سے وجود میں آنا] دونوں ممکن ہے۔ ''پس اِس صورت میں عقلاً دونوں شقوں کا قائل ہونا ممکن رہے گا؛ لیکن ایسے امور'' جن میں دونوں جانبوں میں سے ہر جانب کے درست ہونے کا احتمال ہو، ''اگر مخبرِ صادق ایک شق متعین فرما دے، تو اُس کا قائل ہونا واجب ہو جاتا ہے۔ اور یہاں'' مادہ کے مخلوق ہونے'' کی

شق کو متعین فرمادیا ہے۔

قرآن کریم میں خدا تعالیٰ نے اپنے لیے ﴿ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ اور ﴿ بَدِيْعُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ﴾ کے الفاظ ذکر فرمائے ہیں۔ ”خالق کے معنی ہیں: مادہ میں صورت بنانے والا۔ اور مُبدِع (بدیع): مادہ کا پیدا کرنے والا۔ [یہ] حق تعالیٰ کی دو صفتیں ہیں۔“

قرآن میں جہاں مادہ کو پیدا کرنے کا ذکر ہے: ”بَدِيْعُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ“ (۱) ”اُس کے متصل ہی ﴿ وَ اِذَا قَضٰى اَمْرًا فَاِنَّمَا يَقُوْلُ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ ﴾ (۲) بھی ہے“ جو ”اِس پر دلالت کر رہا ہے، اِس میں مادہ کا توسط نہیں۔“ (۳)

یہی وجہ ہے کہ ”اللہ تعالیٰ تو مادہ کے بھی خالق ہیں اور صورت و ہیئت کے بھی۔“ باقی مادہ میں صورت بنانا، یہ ایک درجہ میں بندہ سے بھی ممکن ہے؛ چناں چہ رات دن ایجادات میں یہی ہوتا ہے کہ: مادہ کے اندر نئی نئی صورتیں پیدا کی جاتی ہیں؛ مگر مادہ کا خالق سوائے حق تعالیٰ کے کوئی نہیں۔ اِسی واسطے قرآن میں فَتَبَارَکَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ فرمایا ہے۔ اَحْسَنُ الْمُبْدِعِيْنَ نہیں فرمایا، کیوں کہ مُبدِع بجز اللہ تعالیٰ کے کوئی نہیں۔“ اور حدیث میں آتا ہے: (۴) جب کچھ بھی نہ تھا، اُس وقت خدا تھا، لہٰذا اِس اصول ۲ کی رد سے مادہ کے حادث اور مخلوق ہونے کا قائل ہونا واجب ہے۔

---

(۱) موجد ہیں آسمانوں اور زمین کے۔ البقرۃ: البقرۃ: ۱۱۷ (۲) آیت کا ترجمہ یہ ہے: خدا تعالیٰ جب کسی چیز کا ارادہ کرتا ہے، تو علم میں موجود شی کو خطاب کر کے کہتا ہے کہ خارج میں موجود ہو جائے۔

(۳) حکیم الامت: ملفوظات جلد ۱۸ ”حسن العزیز“ جلد دوم، ص ۳۰۰۔ نیز دیکھیے: الانعام: ۱۰۱۔ اللہ تعالیٰ موجد ہیں آسمانوں اور زمینوں کے۔ ”بیان القرآن“ جلد ۱ ص ۶۴، ۱۱۶۔ اشرف التفاسیر، جلد ۲ ص ۱۷۰-۱۷۲۔

(۴) ” وَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كَانَ اللّٰهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ. “ ترجمہ: خدا اُس وقت تھا جب کچھ بھی نہیں تھا۔

۲.۲-حقیقتِ وحی

مثال-۶

وحی کی حقیقت'' کا حاصل بعض مدعیانِ اجتہاد نے یہ بیان کیا ہے کہ بعض [لوگوں] میں فطرۃً اپنی قوم کی بہبودی و ہمدردی کا جوش ہوتا ہے۔اور اِس جوش کے سبب اُس پر اُسی کے تخیّلات غالب رہتے ہیں۔اِس غلبۂ تخیلات سے بعضے مضامین کو اُس کا متخیلہ مہیا کر لیتا ہے اور بعض اوقات اِسی غلبہ سے کوئی آواز بھی' سنائی دیتی'' ہے اور بعض اوقات اِسی غلبہ سے کوئی صورت بھی نظر آجاتی ہے اور وہ صورت بات کرتی ہوئی بھی معلوم ہوتی ہے۔
اور خارج میں اُس آواز یا اُس صورت یا اُس کلام کا کوئی وجود نہیں ہوتا،سب موجوداتِ خیالیہ ہیں فقط۔''(۱)

لیکن مضامین، آواز،صورت، فرشتہ کے ساتھ گفتگو کو خیالی موجودات سمجھنا اور اِنہی خیالی اِلتباسات Obsessions کو نبوت کا مضمون قرار دینا بالکل قرآن وحدیث کی صراحت کے خلاف ہے۔اور یہ مغالطہ دہی کا رجحان اُس وقت پیدا ہوا جب انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کی ابتدا میں بعض مسلمان مفکروں نے اِس قسم کی باتیں کہنا شروع کر دیں کہ:
''قوتِ متخیلہ کو جو صورتیں نظر آتی ہیں کبھی وہ اُن میں تصرف کر کے متخیلہ کے حوالے کرتی ہے۔اِس صورت میں انسان عجیب وغریب خدائی صورتیں اور آوازیں مشاہدہ کرتا اور سنتا ہے۔اور یہ آوازیں بالکل محسوسات کے مثل ہوتی ہیں۔''(۲)

ایسے لوگوں نے وحی کی بھی یہی حقیقت قرار دے دی تھی؛ لیکن بات ذرا بنا کر، کہ:
''انبیاء کی اِس قوت کو قوتِ متخیلہ کے بجائے قوتِ قدسیہ کہنا زیادہ صحیح ہے۔''(۳)

(۱)''شرح الاشتباہات''ص ۱۱۳۔(۲)علامہ شبلی نعمانی''الکلام''مع حاشیہ،ص ۲۹۳،دارالمصنفین،پہلا ایڈیشن۔
(۳)ایضاً۔

اِس تعبیر میں یہ ملمع کاری قابلِ تنبیہ اور ذہن نشیں رکھنے کے لائق ہے کہ نام بدل دینے سے خیالی چیز حقیقی نہیں ہو جاتی۔ واقعہ یہ ہے کہ ''وحی'' کی حقیقت نہ نبی کی ''قوتِ قدسیہ'' ہے اور نہ ہی متخیلہ کا کرشمہ؛ بل کہ وہ ایک فیض غیبی ہے جو فرشتہ کے واسطہ سے ہوتا ہے۔ اِس میں نبی کی کسی خیالی یا قدسی قوت کو دخل نہیں ہوتا۔ چناں چہ قرآن وحدیث میں تصریح ہے کہ:

وحی کی حقیقت

''وحی ایک فیض غیبی ہے جو بہ واسطہ فرشتہ کے ہوتا ہے۔

وحی کی صورتیں

☆اور وہ فرشتہ کبھی اِلقا کرتا[یعنی دل میں ڈالتا] ہے جس کو حدیث میں نَفَثَ فِیُ روعِیُ [میرے قلب میں ڈالا] فرمایا ہے۔

☆کبھی اُس کی صوت [آواز] سنائی دیتی ہے،

☆کبھی وہ سامنے آکر بات کرتا ہے جس کو فرمایا ہے: یَاتِیِنی الْمَلَکُ اَحیاناً فَیَتَمَثَّلُ لِی (۱) [فرشتہ کبھی متمثل ہو کر میرے پاس آتا ہے۔

[وحی کی] اِس [حقیقت] کا علوم جدیدہ میں اِس لیے انکار کیا گیا ہے کہ خود فرشتوں کے وجود کو بلا دلیل باطل سمجھا گیا ہے۔'' حالاں کہ ''ملائکہ کا وجود عقلاً محال نہیں ہے۔ اور اصولِ موضوعہ۲ میں بتایا جا چکا ہے کہ: ''جو بات عقلی طور پر ممکن ہو اور دلیل نقلی اُس کی خبر دے، تو ''عقلی طور پر اُس کا قائل ہونا واجب ہے۔'' (۲)

---

(۱) البخاری: رقم ۳۳۱۵۔ بہ حوالہ نور الحق نور البشر: تعریب ''الانتباہات المفیدۃ......'' ص ۱۰۵، ۱۴۲۴ھ۔

(۲) ''شرح الانتباہات'' ص ۱۱۳، ۱۱۴۔

۲.۳-معادیات وماورائے طبیعات

مثال-۷: معادیات

ملائکہ، جنات، عذابِ قبر، آخرت، جنت، دوزخ، پل صراط اور میزانِ عمل وغیرہ کے محال ہونے پر کوئی دلیلِ عقلی قائم نہیں۔ اور جس چیز کے محال ہونے پر کوئی عقلی دلیل قائم نہ ہو وہ ممکن ہوا کرتی ہے، لہٰذا یہ تمام باتیں ممکن ہیں۔ اور جس ممکن کا ثبوت سچی خبر سے ہو اُس کا ماننا واجب ہے۔ اِس قاعدہ کی روشنی میں، جب قرآن وحدیث کی طرف رجوع کیا، تو مذکورہ تمام باتوں کا ثبوت فراہم ہوا، اس لیے اِن کے ظاہری معنی کا انکار درست نہیں۔

معادیات پر شبہات-قبر کے اندر مردہ کے:

☆ ''جسم میں روح نہیں رہتی، تو تکلیف وراحت کا احساس کیسے ہو سکتا ہے؟''

☆ ''بے کان کے سنتا کیسے ہے؟''

☆ ''جواب بے زبان کے دیتا کیسے ہے؟''

''جنت ودوزخ: ہیں کہاں؟''

☆ ''جس قدر اُن کی وسعت بیان کی جاتی ہے وہ کون سے مکان میں سما سکتے ہیں؟''

پل صراط'' پر چلنا، جب کہ وہ اِس قدر باریک ہے: کس طرح ممکن ہے؟''

''میزان میں عمل جب کہ وہ اجسام نہیں ہیں، رکھے کیسے جائیں گے؟

بولنا تو زبان سے ہوتا ہے، ہاتھ پاؤں کس طرح بولیں گے؟

تمام شبہات کا اصولی جواب

یہ سب باتیں [اصولِ موضوعہ ۲ کے بہ موجب] عقل کی رو سے ممکن ہیں اور مخبرِ صادق نے اِطلاع دی ہے۔ لہٰذا اِن باتوں کا قائل ہونا واجب ہے۔ (۱)

(۱) ''شرح الاشتباہات'' ص ۱۷۳-۱۷۶، ۱۷۹، ۸۴-۱۷۹۔

مثال-۸: مسائلِ طبعیہ-طبیعاتی مسائل کئی طرح کے ہیں:

۱-بعضے بے دلیل؛ بل کہ خلافِ دلیل، اِلحاد پر مبنی ہیں۔جیسے: اِرتقا کا نظریہ۔اِس نظریہ کا اِنکار واجب ہے۔اِس کی وضاحت یہ ہے کہ: قرآن وحدیث میں صراحت کے ساتھ موجود ہے کہ پہلا انسان مٹی سے پیدا ہوا۔اُس کے متعلق-مذہبِ ارتقاء[Evolution] کی رو سے-یہ کہنا کہ: حیوان ترقی کر کے آدمی بن گیا-جیسا کہ ڈارون کا وہم ہے-سراسر باطل ہے۔کیوں کہ اس پر کوئی دلیل نہیں، نہ ڈارون کے پاس، نہ اُس کے متبعین کے پاس۔[اور جو دلیلیں دی جاتی ہیں وہ وہمی اور فرضی ہیں۔جن لوگوں نے مسئلہ اِرتقاء پر تحقیقات کی ہیں، مثلاً جناب شہاب الدین احمد ندوی مرحوم اور ڈاکٹر ہارون یحی، اُن کی تحریروں میں اِس نظریہ کی حقیقت اور دلائل کے نام پر قائلینِ ارتقاء کے جھوٹ وفریب کی نوعیتیں ملاحظہ کی جاسکتی ہیں۔یہ دونوں مفکر خود سائنس سے بہت زیادہ متاثر اور مرعوب ہیں، قرآن کو کتابِ سائنس ہی سمجھتے ہیں اور اسلامی چیزوں کے لیے سائنسی حمایت کے بغیر چین محسوس نہیں کرتے؛ لیکن مذکورہ مسئلہ میں اِن دونوں نے اِرتقاء کے حامیوں کی جانب سے دیے گئے دلائل کا بہت تفصیل سے جائزہ لیا ہے اور جو کچھ تنقیدات کی ہیں وہ مبنی بر حقیقت ہیں۔] صحیح بات یہ ہے کہ کسی انسان کا توالد وتناسل کے طبعی اسباب کے خلاف، محض خدا کی قدرت سے پیدا ہو جانا عقل کی رو سے ممکن ہے۔اور یہ معلوم ہے کہ مخبر صادق کی طرف سے جس ممکن بات کی اطلاع حاصل ہو اُس کا ماننا ضروری ہے۔اس لیے جب قرآن وحدیث نے یہ خبر دی ہے کہ پہلے انسان کو خدا نے محض اپنی قدرت سے پیدا کیا، تو اسے تسلیم کرنا ضروری ہے۔(۱)

خیال رہنا چاہیے کہ مخبرِ صادق ممکن بات ہی کی خبر دیتا ہے۔خدا اور رسول نے کسی ایسی بات کی خبر نہیں دی ہے جسے عقلیں محال بتائیں۔(۲)

---

(۱) ایضاً ص ۱۸۷-۱۹۰۔(۲) "المصالح العقلیۃ للاحکام النقلیہ" ص ۳۲۳۔اصل میں طبعی نظریہ فکر یعنی نیوٹن کے نظریۂ کشش ثقل اور اگسٹ کامٹے کے عقلی وضعی نظریہ فکر یعنی منطقی ثبوتیت [لوجیکل پازیٹی وزم] کے رخ پر چلنے والا مغربی معاشرے میں "یہ دو پہلو کہ انسان حیوان ہے اور اُس کے وجود کی کوئی غرض وغایت نہیں، نیز وہ=

۴.۲-نظریۂ ارتقا

۲-یہ لکھنا کہ: ''......نظریۂ ارتقاء اِس سے زیادہ کچھ بھی دعویٰ نہیں کرسکتا، نہ کرتا ہے کہ انسان کے جسم کی موجودہ ساخت اور اُس کے نفس وروح کے افعال کا موجودہ درجہ، ذی حیات اجسام ونفوس کے ابتدائی مدارج سے آہستہ آہستہ ترقی کرکے اِس حد تک پہنچا ہے'' دو اصطلاحات ''نشو'' اور ''ارتقاء'' کا خلط ہے۔

''نشو''

تدریجی عمل جو تمام مخلوقات کی نوعوں میں تخلیق کے لحاظ سے تو اس طرح قائم ہے کہ مثلاً: پہلے ادنی مخلوق جمادات پیدا ہوئے، پھر اُس سے اعلی مخلوق نباتات، پھر اُس سے اعلی حیوانات، پھر سب سے اعلی مخلوق انسان پیدا ہوا۔ اور ذی حیات میں درجاتِ کمال حاصل کرنے کے لحاظ سے ادنی سے اعلی کی طرف یہی تدریجی عمل اس طرح قائم ہے کہ مثلا: ''بچہ کی روح یا ذہنی افعال-ولادت کے دن سے لے کر ''ڈارون'' ہونے کے دن تک-جس طرح بہ تدریج نشو ونما پاتے ہیں اور تعلیم، صحت وتندرستی وغیرہ کے خارجی حالات عقل وذہن کی ترقی و تربیت پر جو اثر رکھتے ہیں، اُس کو کون نہیں جانتا؟''(۱) مگر اس تدریجی عمل کو ''نشو'' کہتے ہیں۔

''ڈارونی ارتقاء''

ایک نوع [Species] میں سے کسی دوسری نوع کا کسی ایک وقت میں کثیر تعداد میں، مختلف خطّوں میں، بغیر خدا کے پیدا کیے، پھوٹ کر نکلنا۔

=اِرتقائے مطلق کا نتیجہ ہے۔...... عملی صورتِ حال یہ بنی کہ 'سماجیات بے شمار رکاوٹوں اور سخت تنقیدوں کا نشانہ بنا اور وہ نظریۂ ارتقا کے بغیر اپنا وجود برقرار نہ رکھ سکا۔' یہ وجہ ہے نظریۂ ارتقا کے پہنچنے کی۔(۱) یہ اِقتباس کتاب ''مذہب اور عقلیات'' ص ۲۹ مجلس تحقیقات ونشریات اسلام لکھنؤ، سے ماخوذ ہے جسے حضرت مولانا عبدالباری ندویؒ نے ۱۹۱۹ء میں تصنیف کیا تھا؛ لیکن کتاب کی تصنیف کے ۳۵ سال بعد خود مولاناؒ نے اِس تسامح کا اِستدراک، خوبی کے ساتھ اِس طرح فرمادیا کہ: ''اصل یہ ہے کہ ارتقاء کا دعوی دراصل دانستہ یا نادانستہ انکارِ خدا کے دعوے یا رجحان کا نتیجہ ہے'' (جامع المجددین)

صحیح عقیدہ

مذہبی عقیدہ یہ ہے کہ انسان مٹی سے پیدا کیا گیا ہے۔﴿بَدَءَ خَلْقَ الاِنْسَانِ مِنْ طِیْنٍ﴾(۱). ﴿بَدِیْعُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ﴾(۲)

۳-اِرتقا کا بعض مسلمان مفکرین پر اثر

افسوس ہے کہ بعض مسلمان ڈارونی اِرتقا سے متاثر ہو گئے: ''اکبر حسین صاحب جج الہ آبادی نے ایک نیم نیچری مولوی سے دریافت کیا کہ ڈارون نے تو انسان کی اصل بندر ہونا [بتایا ہے] جس کی تم تقلید کرتے ہو؛ مگر آیت قرآنیہ قطعی موجود ہے کہ انسانِ اول [پہلے انسان] آدم علیہ السلام ہیں اور سب اُن کی نسل ہیں۔ اُن مولوی صاحب نے جواب دیا کہ ممکن ہے آیت کی توجیہ یہ ہو کہ جو بندر ''سب سے پہلے'' انسان ہوا ہو، وہ آدم علیہ السلام ہی ہوں۔ (فرمایا یہ کتنی بڑی گستاخی ہے کہ آدم علی نبینا وعلیہ السلام کو بندر قرار دیں نعوذ باللہ من ذلک)۔ اکبر حسین نے کہا: یہ بھی ڈارون کے اصول پر منطبق نہیں ہوتا۔ وہ تو اِس کا قائل نہیں ہے کہ اول ایک بندر انسان ہوا تھا۔ وہ تو کہتا ہے کہ بندر کی نوع، انسان اس طرح بن گئی کہ کچھ افراد امریکہ میں، کچھ افریقہ میں، کچھ کہیں۔ اِس کا جواب اُن سے نہ بنا۔......علاوہ اِس کے اصل مسئلہ کے متعلق میں کہتا ہوں کہ ڈارون کو تو اِس مسئلہ کی اس لیے ضرورت ہوئی کہ وہ صانعِ عالم کا منکر ہے، تو ہر حادث [نیا واقعہ ظاہر ہونے] کے لیے کوئی صورت اُس کو گھڑنا پڑی؛ مگر ایک مسلمان جو صانع کا قائل ہے اُس کو اِس کی کیا ضرورت ہوئی؟''(۳)

---

(۱) ترجمہ: انسان کی پیدائش مٹی سے شروع کی۔ (۲) ترجمہ: آپ کے رب نے فرشتوں سے ارشاد فرمایا کہ میں گارے سے ایک انسان کو بنانے والا ہوں۔ ص/۷۱۔ جلد ۱۰ ص ۱۳۔ السجدۃ/۷، بیان القرآن جلد ۹ ص ۲۷۔

(۳) ملفوظات حکیم الامت، کلمۃ الحق، جلد: ۱۴، ص: ۸۷ تا ۸۸۔ ☆ مخلوقات میں سے کوئی نوع کسی نوع سے پھوٹ کر نہیں نکلی۔ ہر نوع مستقل طور پر خالق کے پیدا کرنے سے وجود میں آئی۔ سب سے پہلے انسان آدم علیہ السلام پیدا ہوئے، تمام انسان اُن کی نسل سے۔ توالد و تناسل کے طریقہ پر پیدا ہوتے چلے گئے۔

۲.۵-تقلیدِ ڈارون: ایک حسرت

۴-''اگر غور کر کے دیکھا جاوے تو تقلید بھی 'ڈارون' کی ناتمام ہے، اصل میں بھی اور فرع میں بھی۔''

اصل میں

اِس طرح کہ اُس کے وہ- دہری ہونے کی وجہ سے- خالق سبحانہٗ کا منکر ہے، اِس لیے مذہب کا قائل ہونا اُس کو ممکن نہ ہوا اور مذہبِ ارتقاء ایجاد کرنا پڑا۔ پس لامحالہ ہر شی کے تکوُّن [موجود ہونے] کی طبعی علت اور کیفیت نکالنا اُس کو ضرور ہوا، پس انسان کی پیدائش میں اُس نے یہ احتمال نکالا [کہ ہر نوع مستقل طور پر وجود میں نہ آئی ہو؛ بل کہ ہر اعلیٰ نوع اپنے سے ادنی نوع سے پھوٹ کر نکلی ہو۔ اُس نے کچھ حفرات- زمین سے کھودے گئے Fossils- کی فرضی تشکیل دے کر، ''نظریۂ اِرتقا'' کا نام دیا]۔ اور جو شخص [خالق کے] وجود کا قائل ہے، جیسے اہلِ ملت'' خاص طور پر ''اہلِ اسلام اُن کو خود مذہبِ ارتقاء ہی کے قائل ہونے کی ضرورت نہیں۔ ''مذہبِ تخلیق کے قائل ہو سکتے ہیں۔ اور بشر کی تخلیق بھی اِسی طور سے مان سکتے ہیں۔''(۱) پھر اُن کو کیا ضرورت پڑی کہ انسان کے مورثِ اعلیٰ بندر اور لنگور تسلیم کریں۔ اِس سے ثابت ہوا کہ جس اصل [اِنکارِ خدا] نے ڈارون کو نظریۂ اِرتقا ایجاد کرنے پر مجبور کیا ''خود اُس اصل [اور بنیاد] میں اہلِ اسلام اُس سے متفق نہیں، پس اصل میں تو یوں تقلید نہ ہوئی۔''

---

(۱) ڈارون [۱۸۰۹تا۱۸۸۲ء] کا کہنا ہے ''کہ سب سے پہلے ایک مادہ مطلقہ موجود تھا اور پھر تحرک سے اس میں حرارت پیدا ہوئی اور شمس وغیرہ بنا۔ اور اس کے بعد پھر نباتات بنے پھر حیوانات بنے۔ اُن میں بندر بنا اور بندر یکا یک جست کر کے انسان بن گیا۔ اسی طور پر وہ تمام حیوانات و نباتات میں اسی کا قائل ہے کہ ایک دوسرے سے نکلتے چلے آئے ہیں۔''(اشرف الجواب)

فرع میں

''رہی فرع [اورشاخ]، اُس میں اِس لیے تقلید نا تمام ہے کہ'' ڈارون'' جو بطور اِرتقاء کے کسی حیوان کے آدمی بن جانے کا قائل ہے، سو- کسی ایک فرد میں'' قائل نہیں۔ اُسے تو اپنا اِلحاد سائنسی اور فطرت پرستی کے رنگ میں پیش کرنا ہے۔''یہ خاص فطرت پرستوں کا مسلک ہے کہ طبیعت ہمیشہ ترقی کرتی ہے۔''اس لیے''اُس کا قول یہ ہے کہ- جس وقت ترقی کرتے کرتے طبیعتِ حیوانیہ میں انسان ہونے کی صلاحیت پیدا ہوئی - ایک وقت میں ایک کثیر تعداد میں کسی [خاص نوع کے] حیوان کے افراد انسان بن گئے۔''(۱) لیکن ظاہر ہے کہ یہ بات -قرآن وحدیث کے خلاف ہونے کی وجہ سے- اہلِ اسلام تو قبول کرنے سے رہے۔ اِس لیے فرع میں بھی ڈارون کی موافقت نہ ہوئی۔ افسوس:''اِس زمانے میں بے باک ناعاقبت اندیش گستاخ اِس کے قائل ہوگئے ہیں کہ جو بندر سب سے اول آدمی بنا ہے، آدم اُس کا نام ہے، نعوذ باللہ منہ۔ اِس قول میں جو گستاخی ہے، وہ تو الگ رہی؛ مگر افسوس تو یہ ہے کہ اِس گستاخی کے قائل ہونے کے بعد بھی ڈارون کی موافقت کی دولت نصیب نہ ہوئی۔'' اِدھر سے بھگائے گئے، اُدھر اعتبار نہ رہا۔(۱)۔ سیدھی بات یہ ہے کہ اول بشر کا مٹی سے پیدا ہونا ممکن ہے۔ اور مخبرِ صادق نے اِطلاع دی ہے، تو قائل ہونا واجب ہے۔

---

(۱) بعض لوگوں کو یہ خیال ہوتا ہے کہ ڈارون کا نظریہ سائنسی تحقیق ہے اور سائنس کی باتیں مشاہدہ پر مبنی ہوتی ہیں۔ اِس پر کلام کرتے ہوئے حضرت مصنف فرماتے ہیں کہ'' آپ مشاہدہ کی حقیقت کو ہی نہیں جانتے۔...... کیا یہ بھی مشاہدہ ہے کہ مادہ خود بخود متحرک ہو کر اس سے ایک صورت پیدا ہوگئی۔ پھر شمس وکواکب ہوئے، نباتات ہوگئی اور نباتات سے حیوانات اور حیوانات میں ایک خاص نوع بندر بھی تھی۔ پھر بندر یکا یک جست کر کے انسان ہو گیا۔ یہ سب ڈھکوسلے ہیں۔ ہم تو یہ چاہتے ہیں کہ خود ان'' لنگور و بندر ہونے کا اِقرار کرنے والوں'' کو بھی بندر نہ بننے دیں۔ آدمی ہی بنائیں۔''(اشرف الجواب ص ۳۷۴)

۳-محالِ عقلی اور خلافِ عادت

اصول۳

''محال عقلی[عقلی طور پر ناممکن] ہونا اور چیز ہے اور مستبعد[تعجب خیز] ہونا اور چیز ہے۔ محال خلافِ عقل ہوتا ہے اور مستبعد خلافِ عادت۔......محال کبھی واقع نہیں ہوسکتا، مستبعد واقع ہوسکتا ہے۔محال کو خلافِ عقل کہیں گے اور مستبعد کو غیر مُدرَک بالعقل [جس کا ادراک عقل کے ذریعہ نہ ہوسکے]۔اِن دونوں کو ایک سمجھنا غلطی ہے۔''

وضاحت

اصولِ موضوعہ نمبر-۱ میں بتایا گیا تھا کہ: کسی چیز کے سمجھ میں نہ آنے، یا تجربہ، مشاہدہ اور روزمرہ کی عادت کے مطابق نہ ہونے کی وجہ سے اُس کا اِنکار درست نہیں۔اور یہ معلوم ہے کہ سمجھ میں نہ آنے والی بات کو ہی ''مستبعد'' کہتے ہیں۔اب یہاں یہ بتایا جارہا ہے کہ: ''مستبعد'' کے مقابلہ میں ایک اصطلاح ''محال'' ہے۔اور دونوں اصطلاحات میں بہت بڑا فرق ہے۔محال کبھی واقع نہیں ہوسکتا، مستبعد واقع ہوسکتا ہے۔محال کو خلافِ عقل کہیں گے اور مستبعد کو خلافِ عادت۔دونوں کو ایک سمجھنا غلطی ہے۔

چنداصطلاحات

محال [Impossible] کی تعریف: ''محال وہ ہے جس کے نہ ہونے کو عقل ضروری بتلاوے، اِس کو ''ممتنع'' بھی کہتے ہیں''، جیسے ۱، اور ۲ کا برابر ہونا۔عقل اِس بات کو غلط اور ناممکن بتائے گی۔کیوں کہ ایک اور دو کبھی برابر نہیں ہوسکتے۔

مستبعد[Improbable] کی تعریف: ''مستبعد وہ ہے جسے عقل جائز بتلاوے؛ مگر اُس کا ہونا کبھی دیکھا نہیں، دیکھنے والوں سے بہ کثرت سُنا نہیں (۱)، اِس لیے'' سن کر ابتدائی لمحہ میں تعجب

(۱) ''شرح الاشتباہات'' ص ۱۸۷ تا ۱۹۰۔

ہوسکتا ہے۔اِس کو سمجھ میں نہ آنا کہتے ہیں۔جیسے اُس شخص کے سامنے ویڈیو کی چلتی بولتی انسانی تصویر کا ذکر جس نے ویڈیو کبھی دیکھا سنا نہ ہو۔

محال اور مستبعد کا حکم

محال کا اِنکار واجب ہے۔یعنی محال کے اِنکار کے لیے صرف اِتنا کافی ہے کہ عقل نے اُس کے بطل ہونے پر دلیل قائم کر دی ہے۔اور ''مستبعد'' کا انکار۔صرف اِس وجہ سے کہ سمجھ میں نہیں آتا۔جائز بھی نہیں؛ ہاں اگر دوسرے دلائل سے تردید ہوتی ہو، تو اِنکار جائز؛ بل کہ واجب ہے۔

دونوں کی مثال: جیسے کوئی کہے کہ: ایک مساوی ہے دو کا، تو اِنکار ضروری ہے۔اور اگر کوئی کہے کہ ریل گاڑی بغیر کسی جانور کے لگائے چلتی ہے، تو اِنکار'' جائز نہیں۔اگر چہ جس شخص نے اب تک وہی عادت دیکھی ہو کہ جانور کو گاڑی میں لگا کر چلاتے ہیں، وہ اِس واقعہ کو عجیب سمجھے گا۔''

اِطلاق

اور ایک یہی واقعہ کیا'' جتنے واقعات کو غیر عجیب سمجھا جاتا ہے وہ واقع میں سب عجیب ہیں''؛ مگر تجربہ، مشاہدہ اور عادت کی وجہ سے اُن کے ''عجیب ہونے کی طرف اِلتفات نہیں رہا۔

نطفہ کا رحم میں جا کر زندہ انسان بن جانا کس قدر عجیب تر ہے! میڈیکل سائنس کا مطالعہ کر کے دیکھیں، کہ ایک باریک ترین خلیہ جو کسی حرف سے نہیں بل کہ حرف کے کسی ایک '' نقطہ'' سے بھی باریک ہوتا ہے، کیسے ایک صاحبِ اِدراک شخصیت کا روپ دھار لیتا ہے! یہ خلیہ جن مرحلوں میں سے گزرتا ہے، بڑے پُر اسرار ہوتے ہیں۔دنیا میں جتنے نمایاں ترین اسرار رونما ہوتے ہیں، انسانی بچے کی تخلیق ان سب سے بڑھ کر حیرت انگیز ہوتی ہے۔

---

(۱)(بہ حوالہ ڈاکٹر ہارون یحیٰ: قرآن رہنمائے سائنس، ص:۲۳۱،۲۳۲ R. M. Unravelling the mind (of God

تیسرے اصول کی اطلاقی نوعیتیں

مثال-۱

مثلاً: ریل [گاڑی] کا اِس طرح چلنا اور نطفہ کا رحم میں جاکر زندہ انسان ہوجانا''، دونوں میں کیا فرق ہے؟ غور سے دیکھیے، تو دوسرا واقعہ ''زیادہ عجیب ہے: مگر جس دیہاتی نے ''ٹرین کے چلنے'' کو کبھی نہ دیکھا ہو اور ''نطفہ کے رحم میں جاکر زندہ انسان ہوجانے'' کو وہ ہوش سنبھالنے ہی کے وقت سے دیکھتا [سنتا] آیا ہو، تو ضرور وہ'' ریل گاڑی کے چلنے کو عجیب سمجھے گا اور نطفہ کے رحم میں جاکر زندہ انسان ہوجانے کو عجیب نہ سمجھے گا۔(۱)

مثال-۲

الف: ''جس شخص نے گراموفون سے ہمیشہ باتیں نکلتے دیکھا؛ مگر ہاتھ پاؤں کو باتیں کرتے نہیں دیکھا: وہ، گراموفون [یا مثلاً آلۂ محافظِ صوت] کے اِس فعل کو عجیب نہیں سمجھتا اور ہاتھ پاؤں کے اِس فعل کو عجیب سمجھتا ہے۔'' خیر سمجھتا ہے، سمجھا کرے، ''عجیب سمجھنے کا تو مضائقہ نہیں: لیکن یہ سخت غلطی ہے کہ عجیب کو محال سمجھے اور محال سمجھ کر اِنکار'' کرے یا بلاضرورت اُس کی تاویلیں کرے۔'' عجیب ہونے کی وجہ سے محال یا خلافِ عقل کہنا غلطی عظیم ہے؛ بل کہ خلافِ عقل وہ ہے کہ عقل اُس کے غلط اور باطل ہونے پر دلیل قائم کرسکے۔ خلافِ عقل اور خلافِ عادت میں فرق نہ کرنا بڑی بڑی غلطیوں کا پیش خیمہ ہے۔

گراموفون: ایک خاص قسم کا باجا ہے جس پر دھاری دار ٹکیاں بجائی جاتی ہیں اور جس میں خاص طریقہ سے آواز پیدا ہوتی ہے۔ اگر غور کیا جائے تو ''گراموفون [قیامت کے روز] ہاتھ پیر کے بولنے پر بڑی دلیل ہے، کیوں کہ گراموفون میں تو روح بھی نہیں'' جب کہ انسانی ہاتھ پاؤں میں زندگی موجود ہے''۔ ''گراموفون [جو کہ جمادِ محض ہے، اس] کی ایجاد سے منکرین کی گردنیں پست ہوگئیں۔'' خدا تعالیٰ کو تو حیات ڈال دینے کی بھی قدرت ہے کہ ''پس

اسی طرح جنت میں کواڑ اور چوکھٹ بولیں تو کیا بعید ہے"؟(۱)

نہ صرف گراموفون ؛ بل کہ عہد جدید کی سلسلہ وار دریافتیں حکیم الامت کے کلامیات کے پیرایہ میں دیکھنے کے بعد اگر فہم و اِنصاف سے کام لیا جائے،تو کوئی شبہہ باقی نہیں رہتا۔

ب: اُنھی دریافتوں میں سے ایک یہ ہے کہ: ۱۹۵۱ء میں محقق چارلس جنس برگ (Charles Ginsburg:1920-1992) نے حیاتیاتی منظر اور شبیہ کو رَواں طور پر پیش کرنے کا آلہ "ویڈیوٹیپ ریکارڈر" دریافت کیا، جو کیمرہ سے رواں حیاتیاتی مناظر اور شبیہیں لے کر اُنہیں برقی تحریکات میں تبدیل کر کے، مقناطیسی ٹیپ میں محفوظ کر دیتا ہے۔

(Charles Ginsburg: Wikipedia)

اور اب ۲۱ ویں صدی کے ابتدائی دو عشروں کے سائبر اور ڈیجیٹل عہد میں بے جان چیزوں سے جس جس طرح کے دانشمندانہ امور انجام پا رہے ہیں-کل کے وہ مفکرین جو قیامت میں ہاتھ پیروں کے بولنے کے ظاہری معنی لینے سے کتراتے تھے، یا اِنکار کرتے تھے -اگر آج اِن تحقیقات کو دیکھتے، تو اُن کی شرمندگی کی اِنتہا نہ رہتی۔

سمعیات میں

محال [خلافِ عقل] اور مستبعد [خلافِ عادت] کے، یہ جدا جدا احکام معلوم ہو جانے کے بعد اُس پل صراط پر جو تلوار سے زیادہ تیز اور بال سے زیادہ باریک ہوگا، یہ کہنا کہ اُس پر لوگوں کو چلنا ہوگا، یہ باتیں" چوں کہ محال نہیں، صرف مستبعد ہیں اور مخبر صادق نے خبر دی ہے"، اس لیے اِنکار کرنا یا" تاویل کرنا ایک فضول حرکت ہے۔"(۲)

---

(۱)"شرح الاغتباہات" ص۶۰ تا ۶۲۔"اشرف الجواب" ملفوظاتِ حکیم الامت، جلد ۱۸۔"حسن العزیز" جامع: منشی رشید احمد سنبھلیؒ، ص ۱۲۹۔

(۲) ایضاً"شرح الاغتباہات" ص۶۰ تا ۶۲۔

۱۔۳۔مستبعد واقعات کی دیگر مثالیں

حضرت حواؑ کی پیدائش، تعددِارض، وجودِیاجوج ماجوج، مسئلہ معراج وغیرہ

بعض مفکروں نے اِس اصول کی خلاف ورزی کی ہے۔ چند مثالیں پیش خدمت ہے:

مثال ۳۔صحیح بخاری ومسلم میں مختلف طریقوں سے یہ روایت مروی ہے کہ حضرت حواؑ کو حضرت آدمؑ کی پسلی سے پیدا کیا گیا تھا۔اور خود قرآن مجید کی سورۃ النساء اور سورۃ الاعراف میں مذکور ہے کہ حضرت حواؑ کو حضرت آدمؑ سے پیدا کیا گیا اور حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ سورۂ نساء کے تفسیری فائدہ کے تحت لکھتے ہیں: ''اِس آیت میں پیدائش کی تین صورتوں کا بیان ہے:

۱۔ایک تو جاندار کا بے جان سے پیدا کرنا، کیوں کہ آدمؑ مٹی سے پیدا ہوئے ہیں۔

۲۔دوسرے، جاندار کا جاندار سے''توالد وتناسل کے متعارف طریق کے بغیر؛''کیوں کہ حضرت حوا حضرت آدم کی پسلی سے پیدا ہوئی ہیں'':''**اِنَّھُنَّ خُلِقْنَ مِنْ ضِلَعٍ وَ اِنَّ اَعْوَجَ شَیْءٍ مِنْ ضِلَعٍ اَعْلَاہُ**''[عورتیں ٹیڑھی پسلی سے پیدا کی گئی ہیں۔بخاری ومسلم]۔

۳۔''تیسرے جاندار کا جاندار سے''توالد وتناسل کے متعارف طریقہ پر''پیدا ہونا، جیسا اور آدمی آدم وحوا سے اِس وقت تک پیدا ہوتے آرہے ہیں۔اور فی نفسہٖ عجیب ہونے میں اور قدرت کے سامنے عجیب نہ ہونے میں تینوں صورتیں برابر ہیں۔''پس دلیل سے ثابت ہونے کے بعد''کسی صورت کا محض''وہم پرستی کی بنیاد پر''انکار کرنا، جیسا کہ بعضے''حضرت حوا کا حضرت آدم کی پسلی سے پیدا ہونے''کے منکر ہیں، نہایت ہی ظلم ہے۔''(۱)

لیکن اِس کے برخلاف بعض مفسروں نے مذکورہ آیت کی تفسیر میں یہ لکھا کہ:''یہ روایت کہ حضرت حوا کی پیدائش حضرت آدم کی پسلی سے ہوئی ہے، توریت کی ہے....بعض حدیثی روایتیں جو اس مضمون کی مروی ہوئی ہیں اُن میں سے کوئی ایسی نہیں ہے جسے قطعی صحت کا درجہ

حاصل ہوا اور قرآن مجید نے اس سلسلہ میں سورۃ النساء اور سورۃ الاعراف میں جو کچھ کہا ہے اُس کی تعبیر اور طریقوں سے بھی ہو سکتی ہے‘‘۔(۲)

یاد رکھنا چاہیے کہ بغیر کسی عقلی وشرعی مجبوری کے ظاہرِ معنی سے عدول کر کے ’’اور طریقوں سے‘‘ تفسیر کرنا، گویا صحیح عقلی اصول چھوڑ کر ’’فطرت پرستوں‘‘ کے خیالات کی ہم نوائی کرنا ہے جو حضرت حوا کے حضرت آدمؑ کی پسلی سے پیدا ہونے کو خلاف فطرت ہونے کی بنا پر محال گردانتے ہیں۔

سائنس کے بعضے مسئلے تحقیق و تجربہ سے ثابت شدہ ہیں اور قرآن وحدیث میں اُن کی نوعیتِ عمل اور وجود میں آنے کا میکانیہ دیگر طریقہ سے بتایا گیا ہے۔ مثلاً: کڑک، گرج، بارش، شہابِ ثاقب اور امراض کا تعدیہ۔ اِن میں شریعت اور سائنس کی مزاحمت پیدا کرنا نادانی ہے۔ کیوں کہ باہم تطبیق ممکن ہے۔ اسی طرح سائنس میں شریعت کے بعض مسائل کا انکار عدمِ علم کی بنا پر یا واقعہ کے مستبعد ہونے کی بنا پر کیا گیا ہے۔ یہ بھی ایک سخت غلطی ہے۔ مثلاً تعددِ ارض، وجودِ یاجوج ماجوج، مسئلہ معراج، قربِ قیامت میں آفتاب کے مغرب سے نکلنے کا اِمکان وغیرہ۔(۳)

---

(۱) ’’بیان القرآن‘‘: جلد۱، پارہ۴، ص۳۱۶۔

(۲) ’’تفسیر ماجدی‘‘ جلد اول۔

(۳) ’’شرح الاغتباہات‘‘ ص۱۹۱تا۲۰۱۔

۲. ۳-واقعات کا طبعی اسباب پر اِنحصار درست نہیں

مثال-۴

روایات میں جو گرج، بجلی ، بارش کے وجود میں آنے کی کیفیت وارد ہے اُس کا انکار-''محض اِس بنا پر کہ بعض آلات کے ذریعہ سے اِن چیزوں کا'' میکانیہ'' دوسرے طور پر مشاہدہ کرلیا گیا ہے-''اِن فضائی حوادث کے حدیثی وقرآنی سبب کا اِنکار یا تاویل'' اس لیے جائز نہیں کہ دونوں میں، اگر تعارض ہوتا تو بیشک'' مشاہدہ کی وجہ سے ایک کی تصدیق اور دوسرے کا اِنکار لازم] ہوتا۔لیکن فی الواقع دونوں میں کوئی تعارض نہیں، کیوں کہ] تعارض کی کوئی دلیل نہیں؛ بلکہ تطبیق ہوسکتی ہے۔ (۱) کیوں کہ''ممکن ہے کہ کبھی ایک نوع کے اسباب سے'' بننے کا عمل ہوتا ہو، کبھی دوسری نوع کے اسباب سے۔اور نہ روایات میں'' یہ دعوی ہے کہ یہ واقعات ''ہمیشہ'' آسمان سے نازل ہوتے ہیں۔اور مشاہدہ سے تو تمام جزئیات کا اِحاطہ یعنی تمام افراد میں ثبوت کا دعوی حاصل ہو ہی نہیں سکتا۔لہذا جب تعارض نہیں تو دونوں کی تصدیق ممکن ہے، پھر روایات'' کے انکار'' کی کیا ضرورت ہے؟''

عدم تعارض کی مثالیں

بارش

دریاؤں اور سمندروں سے آفتاب کی حرارت کے سبب آبی بخارات اُٹھ کر فضاء کے سرد طبقہ میں جمع ہوکر تہ بہ تہ اور قدرے منجمد ہونے کے بعد بادل کا روپ دھار لیتے ہیں۔پھر تھوڑی مزید سردی پہنچ جائے، تو وہ بخارات پانی بن کر قطروں کی صورت اختیار کر لیتے ہیں اور قطرے زمین کی طرف مسلسل گرنا شروع ہو جاتے ہیں، اِسے بارش[مطر] کہتے ہیں۔جب ابخرے طبقہ زمہریریہ میں پہنچتے ہیں اور خفیف برودت لگنے سے مجتمع ہو جاتے ہیں، تو وہ بادل کہلاتے ہیں، جب لگاتار قطروں کی شکل میں گرنے لگیں تو بارش کہلاتے ہیں۔(۲)

گرج، بجلی

زمین سے ابخرے اور دخان ملے جلے اُٹھ کر طبقۂ زمہریریہ میں پہنچتے ہیں۔ ابخرے منجمد ہو کر بادل بن جاتے ہیں۔ دخان اُس کے بیچ میں پھنس کر ابر کو پھاڑ کر باہر نکلتا ہے اور طبقۂ مجاورۂ نار میں پہنچ کر جل جاتا ہے۔ جلنے کی روشنی ''بجلی'' اور ابر کو پھاڑنے کی آواز ''گرج'' کہلاتی ہے۔ یہ قدیم حکماء کی تحقیق تھی۔ جدید سائنس داں کہتے ہیں کہ بادل کے اندر مثبت اور منفی چارج کا باہمی تصادم ''رعد'' و ''برق'' اور بجلی گرنے کا باعث ہے۔

سائنسی میکانیہ اور منقول اسباب

اب تطبیق کی بات سنیئے: انہی [طبعی] اسباب میں حصر (Dependence) کے جو اہل ہیئت (Astronomist) قائل ہیں وہ صحیح نہیں۔'' (۳)

اہلِ سائنس کے پاس طبعی اسباب میں انحصار کی کوئی دلیل نہیں، دوسری طرف قرآن کریم کی آیتِ ذیل کی تفسیر بھی دونوں میں تطبیق کو ممکن بتاتی ہے: ''﴿**وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَاءً فَأَسْقَيْنٰكُمُوهُ**﴾: ترجمہ: اور ہم ہی ہواؤں کو بھیجتے ہیں جو کہ بادل کو پانی سے بھر دیتی ہیں، پھر ہم ہی آسمان سے پانی برساتے ہیں۔ اِس آیت میں ہواؤں کو جو فرمایا کہ بادلوں کو پانی سے بھر دیتی ہے، یہ اس اعتبار سے فرمایا کہ جو بخارات، مادہ ہے سحاب (بادل) کا اُس کو ہوا طبقۂ زمہریر [فضا کے شدید برودت والے طبقہ] میں پہنچاتی ہے جہاں اُس میں مائیت پیدا ہوتی ہے۔ پس ہوا سبب ہوگئی سحاب میں مائیت پیدا ہونے کا'' اور آسمان سے پانی برسانے کی ''یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ کچھ پانی'' بادل میں پیدا ہو چکا تھا، پھر خدا تعالی کی عادت کے مطابق ''آسمان سے بھی اُس میں پانی امداد کے واسطے'' کبھی کبھار یا ہمیشہ ''بھیج دیا جاتا ہو''۔ لہذا ''یہ آیتیں مشاہدات و تجربات کے بالکل مخالف [و معارض] نہ رہیں خوب سمجھ لو۔ (۴)

---

(۱) ''شرح الاغتباہات'' ص ۱۹۱ تا ۲۰۱ (۲) ایضاً (۳) ایضاً (۴) ''بیان القرآن'' پ ۱۴، سورۃ الحجر، آیت ۲۲، ص ۲۴۔

۳.۳- طبعی میکانیے کا اِنکار نہیں، ماورائے طبعی محال نہیں

مثال ۵- بارش، گرج، بجلی کے طبعی میکانیے اور اطلاعاتِ نصوص

آسمان سے پانی نازل ہونے پر بعض کو شبہ ہوا ہے کہ بعض اوقات اونچے پہاڑوں پر کھڑے ہونے سے نیچے پانی برستا ہوا نظر آتا ہے اور یہ شخص خشک کھڑا رہتا ہے۔ اگر آسمان سے پانی برستا تو اِس کے اوپر بھی برستا؟ مگر یہ شبہ نہایت لچر ہے۔ [کیوں کہ] ممکن ہے کہ وہ پانی آسمان سے بادلوں میں ایسے طور پر ملائکہ کی معرفت آجاوے کہ اوپر سے تقاطر [قطرے قطرے ٹپکنا] نہ ہو پھر بادل سے تقاطر ہوتا ہو۔

اور ہم بارش میں تبخیر کے دخل ہونے [یعنی سمندروں اور دریاؤں کی سطح پر پانی کے جھاگ سازی کے عمل سے ہوا میں بلبلے بننے، چھوٹے چھوٹے ذرات میں تبدیل ہو کر فضا کی بالائی تہوں تک پہنچنے، آبی بخارات کے ساتھ آہنگ ہو کر یخ بستہ ہونے اور پانی کے چھوٹے چھوٹے قطروں میں تبدیل ہو کر بادل بننے] کے منکر نہیں۔ [لیکن اِس میکانیہ کے تحت پانی برسنا اور آسمان سے نازل ہونا، دونوں طریقوں کا ہونا اِس طرح] ممکن ہے کہ دونوں امر کا مجموعہ سبب ہو یا کبھی ایک طریق ہو کبھی دوسرا۔"(۱)

یہی معاملہ رعد و برق [گرج، بجلی] کا ہے۔ ممکن ہے "کبھی تو وہی سبب ہوتے ہوں جو اہل سائنس بیان کرتے ہیں اور کبھی دوسرے" طریقوں" سے بھی پیدا ہوتے ہوں۔ جیسا کہ روایات میں رعد و برق کا سبب سوط الملک [فرشتے کا سونٹا] بتایا گیا ہے۔ اِس حوالہ سے سبب کا اِنحصار سائنسی توجیہ میں منحصر نہیں ہے۔

ایک اور تقریر: حکیم الامتؒ اپنا ایک مکالمہ ذکر کرتے ہیں کہ ۱۹۰۹ء میں:

"علی گڈھ جانا ہوا تو کالج والوں نے سائنس کے کمرہ کی بھی سیر کرائی اور بجلی کے

(۱) حکیم الامت: "تلخیص ہدایۃ الحکمۃ" "فی الفلکیات، ص ۱۳۰"۔

تصرفات دکھلائے، تو قدرت کے کرشمے نظر آتے تھے کہ حق تعالیٰ نے کیا کیا چیزیں پیدا کی ہیں اور انسان کو سب پر غالب کیا ہے۔ اُس کے بعد میں نے وعظ میں اِس کے متعلق بیان کیا کہ اہل سائنس کے پاس اس کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ یہ بجلی اور آسمانی بجلی ایک ہی ہیں۔ تو یوں کیوں نہ کہا جاوے کہ یہ بھی دو قسم کی ہوتی ہے: ۱-ارضی اور ۲-سماوی۔

ارضی

وہ ہے جو صناعتِ خاصہ سے بن سکتی ہے، جو یہ موجود ہے۔

اور سماوی

وہ جو شریعت میں ثابت ہے اور جس کی حقیقت سوط الملک ہے۔

اس کو کالج والوں نے بہت پسند کیا۔ اُس مجمع میں چند پروفیسر اور ماسٹر بھی تھے، اُن کو تو بہت ہی حظ ہوا [لطف آیا]۔(۱) آگے ارشاد ہے: یہ جو کچھ میں نے بیان کیا، ''یہ توجیہ و تکلف نہیں بل کہ توضیح و تحقیق ہے یعنی حقیقت کا اظہار۔ جو شخص دونوں میں منافات [ٹکراؤ] سمجھتا تھا اُس کو حقیقت سمجھا دی۔''(۲)

نیز فرماتے ہیں: ''یہ بڑا ظلم اور اندھیر ہے کہ ایک طرف کی بات سن کر دوسرے پر ڈگری دے دی جاوے۔ بجلی کے تصرفات آنکھوں سے دیکھنے کے بعد سائنس کے دلدادوں کو کوئی شبہ کی گنجائش نہ رہی تھی کہ یہ وہی بجلی ہے جو آسمان پر مانی جاتی ہے [اِس طرح آسمانی بجلی کے غیبی سبب کے انکار کی راہ نکال لی گئی تھی]؛ مگر ایک خدا کے بندے کے ایک فقرہ نے ایسا حل کر دیا کہ اس شبہہ کی گرد بھی اڑ گئی۔''(۳)

خود حکیم الامتؒ کے ساتھ علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی میں تقریر کے دوران یہ واقعہ پیش آیا۔

(۱) ملفوظات، جلد ۲۳۔ جامع: مولانا محمد عیسیٰ الہ آبادی ''کمالات اشرفیہ'' باب دوم، ص ۴۵۱۔

(۲) ملفوظات، ''الافاضات الیومیہ'' جلد ۵، ص ۵۵۔

(۳) ایضاً، جلد ۲۷۔۲۸، ص ۲۲۳ تا ۲۲۵۔

۴.۳-مرض کا تعدیہ-Infection

مثال ٦-طاعون کا سبب

☆ طاعون کے اسباب کے متعلق حدیثوں میں آتا ہے کہ یہ مرض گناہوں (۱) سے یا جنات کے چبھونے'' سے پیدا ہوتا ہے۔سو یہ بھی اُس مشاہدہ کے مخالف نہیں جس سے اِس کا سبب، خاص کیڑے[خوردبینی جراثیم-Yersenia Pestis](۲) ثابت ہوئے ہیں۔

ازالہ تعارض

اِس کی وضاحت یہ ہے کہ:اگر''طاعون کے متعلق ڈاکٹروں کی تحقیق یہ ہے کہ: جراثیم [Yersenia Pestis] سے ہوتا ہے۔[اور] حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث شریف میں اس کو وخز جن یعنی طعنِ جن [جنات کے چبھونے] کا اثر فرمایا ہے،تو اس میں کون سا اِستبعاد [اور تعجب] ہے۔ اگر حضور نے بھی ایک سبب کی خبر دے دی اور طاعون مجموعہ پر [طاعونی جراثیم اور جنات کے چبھونے: دونوں سبب کے شامل ہونے سے] مرتب ہوتا ہو، تو اُن کو روایت کے اِنکار کا کیا حق ہے؟(۳) یعنی جب مشاہدہ اور روایت میں تعارض نہیں تو دونوں کی تصدیق ممکن ہے، پھر روایات کے انکار کی کیا ضرورت ہے؟

---

(۱)''گناہ و نافرمانی بہت سے امراض کے حقیقی اسباب ہیں: نافرمانیوں کی بہ دولت طرح طرح کی بیماریاں طاعون وغیرہ وبائی امراض، آپس کی نااتفاقیاں وغیرہ ظہور میں آتی ہیں......اوران بیماریوں کے ظاہری اسباب گو کچھ امور طبیعہ ہوں؛ مگر ذنوب [گناہ] ان کے اسبابِ حقیقیہ اور اصلیہ ہیں۔اور دونوں میں تعارض نہیں؛ کیوں کہ ممکن ہے کہ سزا تو گناہ کی وجہ سے ہو؛ مگر ظہور اس سزا کا اسباب طبعیہ کے ذریعہ سے ہوا ہو'' اور''مصائب کا آنا نصوص سے ثابت ہے ﴿وَمَا اَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيكُم (ترجمہ:''اور تم کو (اے گنہ گارو) جو کچھ مصیبت (حقیقتاً) پہنچتی ہے،تو وہ تمہارے ہاتھوں کے کیے ہوئے کاموں سے (پہنچتی ہے اور پھر بھی ہر گناہ پر نہیں؛ بل کہ بعض بعض گناہوں پر۔'') (الشوریٰ،ع:۵،بیان القرآن،جلد۱۰،ص۲۷) ملفوظات حکیم الامت،جلد۲۷،۲۸''الرفیق فی سواء الطریق''ص۵۲۴۔(۲) ایضاً''الافاضات'' جلد۵،ص۶۸۔

(۳) ایضاً جلد۲۳''کمالات اشرفیہ''ص۳۵۲۔

تعدیہ مرض

اِس میں بھی وہی تقریر بالا ہے'' کہ ممکن ہے کبھی تو وہی سبب ہوتے ہوں جو اہل سائنس بیان کرتے ہیں اور کبھی دوسرے'' طریقوں'' سے بھی پیدا ہوتے ہوں۔ اِس کا بھی اِس وقت تجربہ کی بنا پر انکار کیا جاتا ہے۔ سو عند التامل اِس میں بھی تعارض نہیں۔[چناں چہ غور کرنے سے معلوم ہو جائے گا کہ: جس طرح'' طاعونی جراثیم'' کے ذریعہ مرض پھیلنے اور روایت میں وارد:''طعنِ جن'' میں کوئی تعارض نہیں، اُسی طرح روایت میں مرض متعدی ہونے کی نفی اور سائنسی مشاہدہ کے ذریعہ تعدیہ اور Infection کے اثبات میں بھی کوئی تعارض نہیں]۔

تعارض نہ ہونے کی وجہ

کیوں کہ عَدْویٰ[وتعدیہ] کی نفی کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ وہ ضروری نہیں، اِس طرح سے'' کہ جب سببِ واصل Exciting Factor پایا جائے تو اُس کا ثمرہ-تعدیہ- بھی ضرور پایا جائے اور کبھی اُس کے خلاف نہ ہو اور نہ کبھی اپنے موثر ہونے میں دیگر سبب کے شامل ہونے کا محتاج ہو۔ کیوں کہ'' مشاہدہ سے اِس طرح کا عدوی[تعدیہ] ہرگز ثابت نہیں ہوا؛ بل کہ مشاہدہ اِس کے خلاف ہے کہ کبھی'' تعدیہ نہیں بھی ہوتا۔ ایک تو متعدی سبب سے پہلے اِعدادِ مرض اسباب[Predisposing Factors] کے بغیر سببِ واصل کارگر نہیں ہوتا، دوسرے قسرِ قاسر یعنی زور آور کے غلبہ کے اثر سے شی کی ذاتی خاصیت بے اثر ہو جاتی ہے اور خدا تعالی سے زیادہ زور آور کوئی نہیں، چناں چہ قرآن وحدیث سے ہر امر کا خدا تعالی کے ارادہ پر موقوف ہونا ثابت ہے۔ اصل میں''اہلِ سائنس بالذات تعدیہ کے قائل ہیں کہ امراض کی ذات میں تعدیہ ہے۔''لاعدوی'' میں اس کی نفی ہوتی ہے۔ باقی جہاں خدا تعالیٰ کا حکم تعدیہ کا ہوتا ہے وہاں تعدیہ ہو جاتا ہے۔''(۱)

---

(۱)''شرح الاشتباہات'' ص۱۹۶ تا ۱۹۸۔

۵.۳-بشر کا اُس مقام پر زندہ رہنا جہاں آکسیجن نہ ہو

مثال-۷ معراجِ جسمانی

اوپر کی جانب کسی انسانی جسم کا اِس قدر بلند ہونا- کہ جہاں ہوا نہ ہو- اِس کا انکار محض اِس لیے کیا جانا کہ وہاں زندہ رہنا خلافِ فطرت ہے، بالکل غلط ہے۔(۲) اِس ضمن میں حکیم الامتؒ کا بعض اہلِ شبہات کے ساتھ مکالمہ پیش آیا ہے جسے یہاں درج کیا جاتا ہے:

''ایک شخص نے سوال کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو معراج جسمانی ہوئی تھی یا روحانی؟ میں نے کہا جسمانی۔ کہنے لگے کہ ثبوت! میں نے کہا: **سُبْحَانَ الَّذِی اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ** (۳) اور **لَقَدْ رَاٰہُ نَزْلَۃً اُخْرٰی عِنْدَ سِدْرَۃِ الْمُنْتَھٰی** (۴)[وغیرہ آیتیں] اور حدیثیں۔...... میری بات کا جواب تو دیا نہیں، اپنی ہی ہانکنے لگے کہ سمجھ میں نہیں آتا کہ جسد عنصری کا اوپر کو اٹھنا کیسے ممکن ہے؟ میری طبیعت بہت الجھتی تھی کیوں کہ جب مخاطب بات کو سمجھے اور قاعدہ سے گفتگو کرے تو اپنا بھی دل کھلے، ورنہ سوائے انقباض کے کچھ نہیں ہوتا۔ دل میں تو آیا کہ خاموش ہو رہوں؛ مگر ایک اور اِن لوگوں کو خبط ہے کہ خود تو جواب سے عاجز ہوں اور بات بے ڈھنگی کریں۔ اور سکوت کرنے سے دوسرے کو کہتے ہیں کہ جواب نہیں آیا۔ اس واسطے میں نے سکوت نہیں کیا اور کہا یہ [اوپر کی جانب بلند ہونا] محال ہے یا ممکنِ مستبعد ہے؟

---

(۲) اصل جواب یہ ہے کہ جس نے ریاضی کے یہ مستمر قاعدے بنائے ہیں، وہ اِن کو جب چاہے ایک دن کے لیے یا ہمیشہ کے لیے بدل سکتا ہے۔ اور **لَنْ تَجِدَ لِسُنَّۃِ اللّٰہِ تَبْدِیْلاً** [خدا کے طریقہ میں کوئی تبدیلی کرنے والا نہیں ہے] سے اگر کسی کو شبہہ ہو تو وہ سمجھ لے کہ (آیت میں) تبدیل کا فاعل غیر اللہ ہے کہ وہ اللہ کی سنت کو نہیں بدل سکتا۔ (حکیم الامت: ''المصالح العقلیہ'' ص ۳۷۹ تا ۳۸۴، ناصر بک ڈپو دیوبند)

(۳) وہ ذات پاک ہے جو اپنے بندے (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کو شب کے وقت مسجد حرام=

کہا محال ہے۔ مجھے افسوس آیا کہ اِن کو محال اور ممکن کی تعریف تک نہیں آتی اور تحقیق کے مدعی ہیں اور بحث کرنے کو تیار ہیں۔ میں نے اُن سے کہا محال کس کو کہتے ہیں اور ممکن اور مستبعد کی کیا تعریف ہے؟ اُن کو بیان کیجیے تاکہ میں سمجھ سکوں کہ مسئلہ زیرِ بحث کو محال کس طرح کہا گیا؟

اور اگر احتمالِ عقلی کو وسعت دی جاوے تو خلافِ فطرت کا قائل ہونا بھی نہیں پڑتا، کیوں کہ ایسی جگہ زندہ رہنا بشر کا اُس وقت خلافِ عادت ہے جب وہاں ''خاطر خواہ مدت تک ٹھہرنا'' بھی ہو۔ اور اگر برق کی طرح'' تیز رفتاری'' کے ساتھ نفوذ ہو جاوے، تو اُس وقت حیات خلافِ فطرت بھی نہیں۔ جیسا ہم دیکھتے ہیں کہ اگر اُنگلی کو تھوڑی دیر تک آگ میں رکھا جاوے جل جاتی ہے؛ لیکن اگر جلدی جلدی اُس میں کو نکال لی جاوے، تو نہیں جلتی۔ حالاں کہ آگ کے اندر سے عبور ہوا ہے۔ سو، اگر معراج میں اُس طبقے میں سے فوراً نکال کر اوپر لے جاویں اور وہاں ہوا یا ہوا کا ہم خاصیت کوئی دوسرا جسم فضاء یا سماء میں موجود ہو، تو اِس

= (یعنی مسجد کعبہ) سے مسجد اقصی (یعنی بیت المقدس) تک جس کے گرداگرد (ملک شام ہے) ہم نے برکتیں کر رکھی ہیں (دینی برکت یہ ہے کہ وہاں بکثرت انبیا مدفون ہیں، دینوی برکت یہ کہ وہاں اشجار و انہار و پیداوار کی کثرت ہے غرض اس مسجد اقصی تک عجیب طور پر اس واسطے) لے گیا تا کہ ہم ان (بندہ) کو اپنے کچھ عجائبات دکھلاویں (جن میں بعض تو خود وہاں کے متعلق ہیں: مثلاً اتنی بڑی مسافت مدت قصیرہ میں طے کرنا، سب انبیا علیہم السلام کو دیکھنا، ان کی باتیں سننا وغیرہ ذلک اور بعض آگے کے متعلق ہیں: مثلاً آسمانوں پر جانا اور عجائبات کثیرہ دیکھنا) (بیان القرآن ج۶، ص۱۱۵۹، مکتبہ البشری)

(۴) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت جبریل علیہ السلام کو دیکھا ''شب معراج میں دیکھا سدرۃ المنتہی کے پاس (سدرۃ المنتہی کہتے ہیں بیری کے درخت کو اور منتہی کے معنی ہیں انتہا کی جگہ حدیثوں میں آیا ہے کہ یہ ایک درخت ہے بیری کا ساتویں آسمان میں عالم بالا سے جو احکام وارزاق وغیرہ آتے ہیں وہ اول سدرۃ المنتہی تک پہنچتے ہیں پھر وہاں سے ملائکہ زمین پر لاتے ہیں۔'' (بیان القرآن، ج۱۱، ص۱۹۷۵، مکتبہ البشری)

میں کیا حرج ہے؟ بس کھوئے گئے ؛مگر وہی مرغی کی ایک ٹانگ، اب بھی ہانکے جاتے ہیں کہ عقل اس بات کو تسلیم نہیں کرسکتی کہ ایک ثقیل جسم اوپر کو اٹھ جاوے پھر اوپر جا کر زندہ رہنا ممکن نہیں۔ وہ ازروئے انصاف تو عاجز ہو چکے تھے۔ اب اُن کا جواب نہیں دینا چاہیئے۔ ان سے اپنا مدعا ثابت نہیں ہوتا، جو لفظ وہ اطلاق کررہے تھے [یعنی 'محال' کا لفظ] اُس کے معنی تک اُن کو معلوم نہیں تھے ؛مگر تبرعاً میں نے اُس کے معنی بیان کیے کہ:

محال اُس کو کہتے ہیں جس کے ناممکن ہونے پر کوئی دلیل عقلی قائم ہو۔ اور ممکن وہ ہے جس کے امتناع [محال ہونے] پر کوئی دلیل عقلی قائم نہ ہو۔ اور ممکن کبھی مستبعد ہوتا ہے- اور وہ، وہ ہے جس کا وقوع خلاف عادت ہو- اور کبھی مستبعد نہیں ہوتا۔ جیسے: تمام ممکنات جو دن رات دیکھے جاتے ہیں۔ فلسفی کے نزدیک مستبعد محال نہیں ہوتا خواہ ساری عمر ایک بھی نظیر اُس کی دیکھی نہ گئی ہو۔ جب اُس سے پوچھا جائے گا کہ اُس کا وجود ہوسکتا ہے یا نہیں؟ تو یہی کہے گا کہ ہاں ہوسکتا ہے۔" (۱)

---

(۱) حکیم الامت: ملفوظات، ج ۲۹۔ "مجالس الحکمت" ص ۳۷۱۔ ج ۱۲ "مقالات حکمت" جلد اول، حصہ سوم، ص ۲۱۲ جامع مولانا احمد حسن سنبھلی۔ کئی بزرگوں کی مرتب کردہ اِس جلد کا یہ حصہ موصوف کا تحریر کردہ ہے

۴-ذرائعِ علم

اصول-۴

''موجود ہونے کے لیے محسوس [ہونا] اور مشاہد ہونا لازم نہیں۔''

وضاحت: کسی چیز کے موجود ہونے کا ثبوت تین طریقہ سے ہوتا ہے۔

۱-مشاہدہ۔ ۲-مخبر صادق کی خبر۔ ۳-استدلال عقلی۔

۱-مُشاہدہ[Observation]: ''جیسے ہم نے زید کو آتا ہوا دیکھا۔''

۲-مخبرِ صادق کی خبر[Report from a truthful reporter]

سچی خبر دینے والے کی خبر، ''جیسے: کسی معتبر آدمی نے خبر دی کہ زید آیا۔ اِس [طریقہ سے قبول کرنے] میں یہ شرط ہوگی کہ کوئی دلیل اِس سے زیادہ صحیح، اِسے جھٹلانے والی نہ ہو۔ مثلاً: کسی نے یہ خبر دی کہ زید رات آیا تھا اور آتے ہی تم کو تلوار سے زخمی کیا تھا؛ حالاں کہ مخاطب کو معلوم ہے کہ مجھ کو کسی نے زخمی نہیں کیا اور نہ اب وہ زخمی ہے۔ پس یہاں مشاہدہ اِس خبر کو جھٹلانے والا ہے، اس لیے اِس خبر کو غلط کہیں گے''۔

۳-استدلالِ عقلی[Rational Argument]

''جیسے دھوپ کو دیکھ کر گو آفتاب کو دیکھا نہ ہو اور نہ کسی نے اُس کے طلوع [ہونے اور نکلنے] کی خبر دی [؛ مگر چوں کہ معلوم ہے کہ سورج نکلنے پر ہی دھوپ نمودار ہوتی ہے، اس لیے]- عقل سے پہچان لیا کہ آفتاب بھی طلوع ہو گیا ہے۔

علم حاصل ہونے کی اِن تین دلیلوں میں سے محسوس دلیل صرف ایک ہے، باقی دو دلیلیں غیر محسوس ہیں۔ اِس سے معلوم ہوا کہ غیر محسوس اشیاء بھی اپنا وجود رکھتی ہیں۔ اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مشاہدوں، تجربوں اور عقلی دلیلوں کے ماسوا نقل سے ثابت ہونے والی باتوں کا انکار- محض اِس وجہ سے کہ عقل و تجربہ کے اِدراک سے باہر ہیں- جائز نہیں۔

چوتھے اصول کی اِطلاقی نوعیتیں

اِدراکِ حواس کے باہر چند مثالیں

۱-مثلاً قرآن و حدیث نے خبر دی ہے کہ: ہم سے بلندی پر ''آسمان'' نام کے سات عظیم اجسام ہیں۔تو اگرچہ اِس نظر آنے والے نیل گوں خیمہ کے سبب، اپنی خصوصیات کے ساتھ وہ ہم کو نظر نہ آتے ہوں، تب بھی محض نظر نہ آنے کی وجہ سے اِنکار درست نہیں۔جیسا کہ اصول موضوعہ نمبر-۲ میں مذکور ہوا کہ: جس ممکن بات کے لیے دلیل نقلی صحیح موجود ہو، اُس کا قائل ہونا ضروری ہے۔

شبہہ

''.....شاید کوئی یہاں یہ کہے کہ ہم کو تحقیقاتِ جدیدہ سے قرآن پر شبہہ اس سے ہوتا ہے کہ حکماء[اہلِ سائنس] کا تو مشاہدہ ہے۔'' وہ تجربے اور مشاہدہ کی بنیاد پر بات کہتے ہیں۔

ازالہ شبہہ

''میں کہتا ہوں کہ آپ مشاہدہ کی حقیقت کو ہی نہیں جانتے۔میں پوچھتا ہوں کہ کیا یہ بھی مشاہدہ ہے کہ مادہ خود بخود متحرک ہو کر اس سے ایک صورت پیدا ہو گئی، پھر شمس و کواکب ہوئے، نباتات ہو گئی اور نباتات سے حیوانات...''۔

''کیا یہ مشاہدہ ہے کہ آفتاب کو سکون ہے، زمین کو حرکت ہے۔.....؟''(۱)

اگر زمین کی حرکت پر دلیل قائم ہو، تو اُس کا انکار نہیں؛ لیکن آفتاب کا سکون کس مشاہدہ سے ثابت ہے؟

مثال-۲

حدیث شریف میں یہ خبر دی گئی ہے کہ قیامت کے قریب آفتاب کی موجودہ حرکت کے

(۱)''اشرف الجواب'':ص۵۳۶۔

نظام میں ''وقتی طور'' پر تبدیلی ہو کر سورج بجائے مشرق کے مغرب سے طلوع کرے گا۔

دوسرے اصول کی رو سے اِس واقعہ کا قائل ہونا واجب ہے اور موجودہ نظام کے مسلسل قائم رہنے کا مشاہدہ، اِس واقعہ کے محال ہونے کی دلیل نہیں ہو سکتی۔ کیوں کہ نظامِ شمسی کی تبدیلی کو صرف اِس وجہ سے محال سمجھنا - کہ ہم نے کبھی موجودہ نظام کے خلاف ہوتے دیکھا نہیں- عقل کی رو سے غلط ہے۔ وجہ اِس کی یہ ہے کہ کسی چیز کا ہمیشہ ایک انداز پر قائم رہنا، خارجی اثر سے اُس کے زائل ہو جانے کا اِمکان ختم نہیں کر دیتا۔ نیوٹن کا پہلا قانونِ حرکت- خارجی موثر کے اثر سے حرکت میں تبدیلی ہو جانا- بھی اِسی کلیہ کی جانب رہنمائی کرتا ہے۔ اور یہاں پر خارجی موثر خدا تعالیٰ کی قدرت ہے۔(۱)

مثال-۳

زمین کا متعدد ہونا: من جملہ اُن [چیزوں] کے [جن کا، عدمِ مشاہدہ اور عدمِ احساس کی بنا پر انکار کیا گیا ہے]، تعددِ ارض [زمینوں کا متعدد ہونا] ہے کہ روایات کے علاوہ خود قرآن میں مذکور ہے: **اللّٰہُ الَّذِیْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَّ مِنَ الْاَرْضِ مِثْلَھُنَّ**: اللہ ایسا ہے جس نے سات آسمان پیدا کیے اور اُن ہی کی طرح زمین بھی (سات پیدا کی جیسا کہ ترمذی وغیرہ کی حدیث میں ہے کہ ایک زمین کے نیچے دوسری زمین ہے، دوسری کے نیچے تیسری۔ اِسی طرح سات زمینیں ہیں) اور اِن سب (آسمانوں اور زمینوں) میں اللہ تعالیٰ کے احکامِ (تکلیفیہ یا تکوینیہ ......) نازل ہوتے رہتے ہیں۔ (اور یہ اس لیے بتا دیا گیا) تا کہ تم کو معلوم ہو جاوے کہ اللہ تعالیٰ ہر شی پر قادر ہے اور اللہ ہر چیز کو (اپنے) اِحاطہ علمی میں لیے ہوئے ہے۔(۲) اِسکا انکار- محض اِس بنا پر کرنا کہ اب تک مشاہدہ نہیں ہوا- جائز نہیں۔ کیوں کہ مشاہدہ نہ ہونا اور نہ

---

(۱) الطلاق:۱۲، فُصّلت:۹، ۱۲، الانبیاء:۳۲، الجن:۸۔ بیان القرآن جلد ۱۲ ص ۸۔

(۲) الطلاق:۱۲، فُصّلت:۹، ۱۲، الانبیاء:۳۲، الجن:۸۔ بیان القرآن جلد ۱۲ ص ۸۔

ہونے کا مشاہدہ ہو جانا، دونوں ایک چیز نہیں۔اور حجت اور دلیل اگر قائم ہو سکتی ہے، تو ثانی [مشاہدۂ عدم] سے، نہ کہ اول [عدم مشاہدہ] سے۔(۱)

شبہہ

روایات میں ہماری اِس زمین کے نیچے دیگر زمینوں کا ''ہونا آیا ہے۔سو، ہم نے کرۂ ارض کے گرداگرد پھر کر دیکھا کسی جانب بھی اُن کا وجود نہیں۔''

جواب

''ممکن ہے کہ وہ [زمینیں] فضائے واسع میں اِس ارض سے اِس قدر دور ہوں کہ نظر نہ آتی ہوں۔یا بہت چھوٹی نظر آتی ہوں اور ہم اُن [زمینوں] کو کواکب سمجھتے ہوں۔اور تحت ہونا بعض حالات و بعض اوقات کے اعتبار سے ہو، ورنہ'' [Respective Positions میں تبدیلی کے طور پر] کبھی فوق ہو جاتی ہوں، کبھی تحت۔

(۱) ''صرف محسوس نہ ہونے کے سبب کسی امر کا انکار صریحاً عقل کی بدہضمی ہے۔'' ایضاً: ۴۸۴۔

۱.۴-زمین کا متعدد ہونا: عقلی اِمکانات

یہ بھی ''ممکن ہے کہ جوفضا بَیْنَ السَّمَاءِ وَ الْاَرْضِ نظر آتی ہے اُس میں وہ زمینیں ہوں اور مثل کواکب کے ایک دوسرے سے خوب دور ہوں......۔''(۱)

ازالہٗ اِلتباس

''ہم تو سب جگہ پھرے ہم کو کوئی دوسری زمین نہیں ملی اورارض کا ترجمہ حدیث تعددارض میں اقلیم کا کیا ہے۔'' مگر ''جب قرآن شریف میں بعد﴿ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ﴾ کے ﴿مِنَ الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾ فرمایا ہے تواقلیم ترجمہ کرنے کی گنجائش کہاں ہے اور حدیث میں صاف آ گیا ہے کہ آسمان سات ہیں اور ہر دو آسمانوں کے درمیان پانچ سو برس کی راہ ہے۔ ......اب اقلیم کی تاویل کیسے چل سکتی ہے؟''(۲)

مثال۴-وجود یاجوج ماجوج

ایک قوم ''نے (ذوالقرنین سے) عرض کیا کہ اے ذوالقرنین قوم یاجوج وماجوج (جو اس گھاٹی کے اس طرف رہتے ہیں ہماری) اس سرزمین میں (کبھی کبھی آکر) بڑا فساد مچاتے ہیں۔(یعنی ہم پر مار دھاڑ کرتے ہیں اور ہم کو مقابلہ کی طاقت نہیں۔)......ذوالقرنین نے جواب دیا کہ......(مال کی تو مجھ کو ضرورت نہیں؛البتہ) ہاتھ پاؤں سے میری مدد کرو تو میں تمہارے اور اُن کے درمیان میں خوب مضبوط دیوار بنادوں۔'' چناں چہ پتھروں کی بنیادوں، لوہے کی چٹانوں کے رڈوں اور پگھلائے ہوئے تانبہ کو ملا کر پہاڑ کی اونچائی تک دیوار بنادی ۔یہ دیوار کہاں ہے اِس کا علم نہیں۔(۳) '' ممکن ہے کہ ہمارے اوراس کے درمیان بڑے بڑے سمندر حائل ہوں۔بس جواب یہ ہے کہ '' ہم کواس کا موقع معلوم نہیں اور ممکن ہے کہ ہمارے اوراس کے درمیان بڑے بڑے سمندر حائل ہوں۔

---

(۱)اصول نمبر۴ کا حاصل یہی ہے۔(۲)''امدادالفتاویٰ'' جلد۶ ص۱۵۳۔
(۳)''اشرف التفاسیر'' جلداول ۴۵ تا ۴۷۔

۲.۴-انسان کوعلم محیط حاصل نہیں

''یہ دعوی کرنا کہ ہم تمام خشکی وتری کو محیط ہو چکے ہیں واجب التسلیم نہیں۔[کیوں کہ ممکن ہے کہ جس قطب کی اب تک تحقیق نہ ہو سکی، وہاں موجود ہوں۔اور ممکن ہے کہ کوئی بڑا جزیرہ اب تک اکتشاف سے رہ گیا ہو۔یا]......امریکہ کی طرح سمند کے درمیان میں کوئی حصّہ زمین کا ایسا ہو کہ جہاں تک اب تک رسائی نہ ہوتی ہو۔اور عدم وجدان سے عدم وجود لازم نہیں آتا۔اور جب مخبر صادق نے -جس کا صدق دلائل قطعیہ سے ثابت ہے- اس دیوار کی مع اس کے اوصاف کے خبر دی ہے تو ہم پر واجب ہے کہ تصدیق کریں۔''اور شک کرنے والوں کے فضول کلام کی طرف متوجہ ہونے'' کا منشاء محض ضعف دین اور قلت یقین ہے۔''(۱)

مثال ۵-آسمان کا جسم صلب ہونا اور متعدد ہونا

''اِس میں بھی اُسی عدم مشاہدہ کا حجت نہ ہونا یاد دلاتا ہوں۔''

اصول نمبر ا سے معلوم ہو چکا کہ سائنس آج تک جتنی دلیلیں آسمان کی نفی پر قائم کی گئیں اُن سب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم آسمان کا ہونا معلوم نہیں کر سکے، دوسری طرف جب وجود آسمان فی نفسہ ممکن ہے، اصول نمبر ۲ کی رو سے کہ جس ممکن کے وجود کی خبر کوئی مخبر- جو قطعا صادق ہو- دیتا ہو، تو اُس ممکن کا وجود قطعی ہوتا ہے۔''اور اُس کے وجود کی خبر ایک مخبر صادق یعنی قرآن شریف نے دی ہے،(۲) پس...... یہ بات قطعی طور پر ثابت ہوگئی کہ آسمان موجود ہے۔

رہی یہ بات کہ علی العموم اِس نیلگوں رنگ کو جو کہ جانب فوق میں نظر آتا ہے، آسمان سمجھا جاتا تھا۔اور آج یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ یہ نیلگوں رنگ آسمان نہیں ہے۔اِس کے جواب میں، میں کہتا ہوں کہ اول تو جن دلائل سے یہ ثابت ہوا ہے['' کہ یہ نیلگوں رنگ آسمان نہیں ہے''] وہ خود بھی مخدوش ہیں۔اور [اِس طرح فساد کی بنیاد فساد پر ہوئی، نتیجہ اور دلیل دونوں

(۱)''شرح الاغتباہات''ص ۲۰۰۔(۲) الکھف''بیان القرآن''جلد ۶ ص ۱۳۴، ۱۳۵۔

فاسد ہونے کی وجہ سے، یہ] بناء الفاسد علی الفاسد ہے۔ دوسرے اگر ثابت ہو بھی جائے کہ یہ رنگ آسمان نہیں ہے، تب بھی اِس سے عدمِ وجودِ آسمان نہیں ثابت ہوتا۔ ممکن ہے کہ آسمان اُس سے آگے ہو۔ پس یہ کہنا کہ آسمان کا وجود- جو کہ شریعت سے ثابت ہے- دلائلِ سائنس سے متصادم ہے سخت غلطی ہے۔ کیوں کہ سائنس اِس میں بالکل ساکت [خاموش] ہے اور قرآن شریف ناطق [مخبر و مدعی]۔ اور تصادم وتعارض ناطقین [دو مدعیوں] میں ہوتا ہے، ساکت وناطق [خاموش رہنے والے اور خبر دینے والے] میں نہیں ہوسکتا۔ اور جب تعارض نہیں ہے، تو سماء کی تفسیر کواکب یا مافوقنا وغیرہ کرنے کی ضرورت نہیں۔ اور یہ تفسیر یقیناً تحریف ہوگی۔ اور ایسے محرفین کی بابت یہ کہنا صحیح ہے کہ انہوں نے وحی کو معیار نہیں بنایا کیوں کہ باوجود وحی کو ماننے کے اس کی حقیقت سمجھنے میں غلطی کی۔''(۱)

مثال ۶- آسمان کا متعدد ہونا

جب یہ معلوم ہوگیا کہ آسمان کے وجود کے باب میں سائنس کی مجال نہیں کہ لب کشائی کرسکے، تو آسمان کی تعداد اور اُن کی صلابت ولینت کے باب میں کیا قیاس دوڑا سکتی ہے۔ یہ سب باتیں نقل پر مبنی ہیں اور نقل صحیح [قرآن] سے اِن چیزوں کا ثبوت ہے: ﴿اَلَّذِیْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ طِبَاقًا. مَاتَرٰی فِیْ خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفٰوُتٍ. فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرٰی مِنْ فُطُوْرٍ. ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ اِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئاً وَهُوَ حَسِيْرٌ﴾ ''اُس نے سات آسمان اوپر تلے پیدا کیے (جیسے حدیث میں ہے کہ ایک آسمان سے اوپر بفاصلۂ دراز دوسرا آسمان ہے، پھر اسی طرح اس سے اوپر تیسرا وعلی ہذا) [اِسی طرح سات آسمان ہیں: ف]۔''(۲) آسمان کا سخت اجسام ہونا اور متعدد ہونا، اگر احساس اور مشاہدہ میں نہیں آسکا تو یہ مذکورہ بالا اصول نمبر۴ کی رو سے کہ ''موجود ہونے کے لیے محسوس ومشاہد ہونا لازم نہیں''، آسمان کی اِن کیفیات وخصوصیات کا انکار درست نہیں۔

(۱) ''اشرف الجواب'' ص۲۸۴۔ (۲) سورۃ الملک، پ۲۹ ''بیان القرآن'' جلد۱۲/ص۲۴۔

۵-منقول واقعات اور عقلی استدلالات

اصول-۵

''منقولات محضہ [Purely reported fact] پر دلیل عقلی محض [Purely Rational Argument] کا قائم کرنا ممکن نہیں، اس لیے ایسی دلیل کا مطالبہ بھی جائز نہیں۔''

رسول کی تعلیمات اور آخرت سے متعلق معاملات نقل سے ثابت ہوتے ہیں۔ ایسی خبروں کے متعلق ممکن ہونے، نہ ہونے پر تو غور کیا جاسکتا ہے، نیز خبر کے سچی ہونے، نہ ہونے کا بھی سوال کیا جاسکتا ہے؛ لیکن ثبوت کے بعد عقلی دلیل کا مطالبہ جائز نہیں۔ مذکورہ اصول کی شرح کرتے ہوئے حضرت حکیم الامتؒ لکھتے ہیں کہ: اصول نمبر ۲ سے معلوم ہو چکا ہے کہ واقعات کی ایک قسم ''منقولاتِ محضہ'' ہے، یعنی ایسے واقعات جن کا ثبوت مخبر صادق کی خبر سے ہوتا ہے۔ ''اور ظاہر ہے کہ ایسے واقعات پر دلیل عقلی محض [صرف عقلی دلیل Purely Rational Argument] سے استدلال ممکن نہیں۔'' کیوں کہ منقول واقعات صرف خبر سے ثابت ہوتے ہیں۔ ایسے واقعات میں عقل، محض ممکن ہونے کا فیصلہ کرتی ہے، کہ ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی۔ عقل کے اِس اِمکانی فیصلہ کے بعد جب نقل سے ایک جانب راجح اور متعین ہو جائے، تو اُس کے ثبوت کا مطالبہ عقل سے کرنا محض فضول ہے۔ مثلاً: کسی نے کہا کہ سکندر اور دارا دو بادشاہ تھے اور اُن میں جنگ ہوئی تھی۔ اب کوئی شخص کہنے لگے اِس پر کوئی دلیل عقلی قائم کرو۔ تو ظاہر ہے کہ کوئی کتنا ہی بڑا فلسفی ہو؛ لیکن بجز اِس کے اور کیا دلیل قائم کرسکتا ہے کہ ایسے دو بادشاہوں کا وجود اور مقاتلہ [وجنگ] کوئی امر محال تو ہے نہیں؛ بل کہ ممکن ہے۔ اور اِس ممکن کے ''ہونے'' کی معتبر مورخین نے خبر دی ہے۔ اور [اصول نمبر ۲ سے معلوم ہو چکا ہے کہ] جس ممکن کے ''ہونے'' کی مخبر صادق خبر دیتا ہے اُس '' '' کا قائل ہونا واجب ہے۔ اس لیے اِس واقعہ کا قائل ہونا ضرور[ی] ہے۔''

مابعد الطبیعاتی مثال

''اِسی طرح قیامت کا آنا اور سب مردوں کا زندہ ہو جانا اور نئی زندگی کا دَوْر شروع ہونا ایک'' ایسا واقعہ ہے جو صرف نقل پر مبنی، مخبر کی خبر پر موقوف'' ہے تو اِس کے دعویٰ کرنے والے سے کوئی شخص دلیل عقلی محض [خالص عقلی ثبوت] کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ [بلکہ صرف] اتنا کہہ دینا کافی ہوگا کہ اِن واقعات کا محالِ عقلی ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں- گو سمجھ میں نہ آوے۔ کیوں کہ اِن دونوں [کا یعنی محال ہونے اور سمجھ میں نہ آنے] کا ایک ہونا صحیح نہیں - جیسا [اصول موضوعہ] نمبر ا میں بیان ہوا ہے [کہ کسی بات کا ہونا سمجھ میں نہ آئے اور نہ ہونا سمجھ میں آجائے، اِن دونوں میں فرق ہے]- پس [جب قیامت کا آنا] ممکن ٹھہرا۔ اور اس امر ممکن کے وقوع [پذیر ہونے] کی ایسے شخص نے خبر دی ہے جس کا صدق [وسچائی] دلائل سے ثابت ہے، اس لیے'' اصول موضوعہ ۲ کے مطابق'' قیامت آئے گی، اِس'' کا قائل ہونا واجب ہوگا۔''

اگر کوئی عقلی دلیل'' بیان کی جاوے گی، حقیقت اُس کی'' تعجب دور کرنا ہوگا جو دلیل بتانے والے کا اضافی احسان اور رواداری'' ہے اُس کے ذمے نہیں۔''(۱) مثلاً: قیامت میں اعمال کے وزن کی نظیر کے طور پر تھرمامیٹر سے حرارت کے وزن کو پیش کر دیا جائے۔ چناں چہ حضرت حکیم الامتؒ فرماتے ہیں کہ:'' آخرت میں اعمال کے وزن پر لوگ شبہ کرتے ہیں، یہاں بجلی کا وزن ہوتا ہے، تھرمامیٹر سے وزن حرارت کا ہوتا ہے، اس پر شبہ نہیں کرتے۔''(۲)

(۱)''شرح الاشتباہات'' ص ۷۰-۷۲۔

(۲) حکیم الامت: ملفوظات'' الافاضات الیومیہ'' جلد ۲ ص ۳۳۶، ۳۳۷۔

(۳) Precedent (۴) Argument

۶-نظیر اور دلیل

اصول-۶

''نظیر (۳) اور دلیل (۴) جس کو آج کل ثبوت کہتے ہیں، ایک نہیں۔ اور مدعی [دعویٰ کرنے والے] سے دلیل کا مطالبہ جائز ہے؛ **مگر نظیر کا مطالبہ جائز نہیں۔''**

''مثلاً: کوئی شخص دعویٰ کرے کہ شاہ جارج پنجم [ایڈورڈ ہفتم] نے تخت نشینی کا دربار دہلی میں منعقد کیا [تھا] اور کوئی شخص کہے کہ ہم تو جب مانیں گے جب کوئی اِس کی نظیر [اِس جیسا واقعہ] بھی ثابت کرو کہ اِس کے قبل کسی اور بادشاہِ انگلستان نے ایسا کیا ہو۔ اور اگر نظیر [یعنی اِس جیسا واقعہ] نہ لاسکو، تو ہم اِس کو غلط سمجھیں گے۔ تو کیا:

☆ اُس مدعی کے ذمے کسی ''نظیر کا پیش کرنا'' ضروری ولازم ہوگا؟

☆ یا یہ کہنا کافی ہوگا کہ اِس کی نظیر ہم کو معلوم نہیں؛ لیکن ہمارے پاس اِس واقعہ کی دلیل صحیح موجود ہے کہ مشاہدہ کرنے والے آئے ہیں۔

☆ یا اگر مقامِ گفتگو پر کوئی مشاہدہ کرنے والا نہ ہو، تو یوں کہنا کافی ہوگا کہ اخباروں میں چھپا ہے۔

☆ کیا اِس دلیل کے بعد پھر اِس واقعہ کے ماننے کے لیے نظیر کا بھی انتظار ہوگا؟

اِسی طرح اگر کوئی شخص دعویٰ کرے کہ قیامت کے روز ہاتھ پاؤں کلام کریں گے، تو: اُس سے کسی کو نظیر مانگنے کا حق نہیں۔ اور نہ نظیر پیش نہ کرنے پر کسی کو ''اُسے جھٹلانے'' کا حق حاصل ہے۔ البتہ دلیل کا قائم کرنا اُس کے ذمہ ضروری ہے۔ اور چوں کہ ''اس واقعہ کا اِنحصار نقل و روایت پر ہے، اس لیے اصولِ موضوعہ نمبر ۵ کے مطابق ''اِس قدر استدلال کافی ہے کہ اُس کا محال ہونا ثابت نہیں۔ اور مخبر صادق نے اُس کے وقوع [پذیر ہونے] کی خبر دی ہے، لہٰذا اُس کے وقوع [پذیر ہونے] کا اعتقاد واجب ہے''

البتہ اگر دلیل بیان کرنے والا کوئی نظیر پیش کردے، تو یہ اُس کا سلوک و احسان ہے۔ مثلاً اگر گراموفون کو اُس کی نظیر میں پیش کردے کہ باوجود جماد محض ہونے کے اِس سے کس طرح الفاظ ادا ہوتے ہیں۔'' اوپر گراموفون کی تحقیق گزر چکی ہے کہ اُس میں زندگی کے آثار بھی نہیں، ہاتھ پاؤں میں تو آثار حیات بھی پائے جاتے ہیں، اس لیے ''اگر قیامت کے روز یہ ہاتھ پاؤں کلام کرنے لگیں، تو کیا تعجب ہے؟ آج کل یہ ظلم ہے کہ نوتعلیم یافتہ ہر منقول کی نظیر مانگتے ہیں، سو سمجھ لیں کہ'' یہ غیر لازم کو لازم قرار دینا ہے جو گفتگو کے اصول سے خلافِ عقل ہے۔

'' آج کل تمام شبہات کا حاصل یہ ہے کہ اِس کی کوئی نظیر نہیں ملتی، اس لیے یہ محال ہے۔ اور جو دعویٰ امکان کا کرتا ہے [اُس سے یہ مطالبہ کیا جاتا ہے کہ] وہ اُس کی نظیر دکھلائے۔ عجب اندھیر ہے کہ نظیر پر ثبوتِ شے کو موقوف بتلایا [جاتا] ہے اور جس چیز کی نظیر نہ ملے اُس کو خلاف عقل اور محال کہا جاتا ہے۔ لوگوں کو ثبوت کی حقیقت ہی معلوم نہیں۔ نظیر پر ثبوت کو موقوف سمجھتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ جو صنائع اور عجائبات اِس زمانہ میں ایجاد یا مشاہدہ ہوئے ہیں، کیا اِس زمانہ سے پہلے کسی کے پاس اِن کی نظیر تھی؟ اور اگر نہ تھی تو کیا اُس وقت یہ خلاف عقل اور محال تھیں؟ اور اگر محال تھیں، تو پھر آج اُن کا وقوع کیوں کر ہوا؟ معلوم ہوا کہ کسی شے کا امکان نظیر کے ملنے پر موقوف نہیں۔''(۱)

---

(۱) ''شرح الانتباہات'' ص۷۳-۷۶۔

۶.۱-نظیر، ثبوت، اِمکان، اِمتناع

نظیر تو محض بات کو واضح اور روشن کرنے کے لیے ہوا کرتی ہے۔ ثبوت کا دعوی کرنے والے'' کے ذمہ نظیر کا پیش کرنا ہرگز لازم نہیں ؛ خصوصاً ایسے مدعی کے ذمہ جو کسی امر کا ثبوت یہ کہہ کر کرتا ہو کہ یہ امر خلاف عادت بہ طور معجزہ کے واقع ہوا یا قیامت میں خلاف عادت یوں ہوگا، اُس کے ذمہ تو کسی قاعدہ سے بھی نظیر کا پیش کرنا لازم نہیں ہوسکتا۔ کیوں کہ وہ تو اپنے دعوے میں تصریح کر رہا ہے کہ مدعا [دعوی] بے نظیری کی صفت کے ساتھ متصف ہے۔ اگر نظیر کا پیش کرنا مدعی کے ذمہ کسی درجہ میں لازم بھی ہوسکتا ہے تو صرف اُس مدعی کے ذمّہ ہوسکتا ہے جو اپنے دعوے کو موافقِ عادت بتلائے۔ اور جو خرقِ عادت کا مدعی ہو [اسبابِ طبیعہ کے خلاف ہونے کا دعوی کرے] اُس سے نظیر کا مطالبہ عجب ہے۔''

ثبوت کی حقیقت

''اب میں آپ کو ثبوت کی حقیقت بتلاتا ہوں جس کے نہ جاننے کی وجہ سے لوگوں کا مذاق ایسا بگڑ گیا ہے کہ آج علما سے معراج کی نظیر کا سوال ہوتا ہے، شق القمر کی نظیر کا مطالبہ ہوتا ہے۔ [حالاں کہ یہ مطالبہ ہی سرے سے غلط ہے،] اس لیے [کہ] یہ عقلی مسئلہ ہے کہ کسی خبر کا صحیح ہونا یا کسی امر کا واقع ہونا نظیر پر ہرگز موقوف نہیں ؛ چناں چہ جن کو عقلیات سے
کچھ بھی مس ہے وہ اس کو جانتے ہیں۔ مدعی اگر نظیر بیان کردے، تو یہ اُس کا تبرع ہے۔''

کسی شی کا ثبوت دلیل سے ہوا کرتا ہے اور دلیل اگر نقل وخبر سے تعلق رکھتی ہے، تو جیسا کہ پہلے عرض کیا جاچکا ہے کہ: ثبوتِ خبر کے لیے دو چیزوں کی ضرورت ہے۔ ایک یہ کہ جس کی خبر دی جارہی ہے وہ چیز ممکن ہو، محال نہ ہو۔ دوسرے خبر دینے والا سچا ہو۔'' پس ہمارے ذمہ تمام معجزات اور معادیات کے متعلق دو باتوں کا ثابت کرنا ہے۔ ایک یہ کہ وہ فی نفسہ ممکن ہوں۔ دوسرے مخبر صادق [سچی خبر دینے والے] نے اُن کے وقوع کی خبر دی ہو۔ اِن دو باتوں

کے ثابت کرنے کے بعد کسی کو انکار کا حق نہ ہوگا۔"

۱۔واقعہ کا ممکن ہونا

"اب ہم معراج وغیرہ اور صراط ووزنِ اعمال وغیرہ کے ثبوت پر دلیل قائم کرسکتے ہیں کہ یہ معجزات اور معادیات فی نفسہ ممکن ہیں۔ یہ تو دلیل کا پہلا مقدمہ [Premise] ہے۔ اگر کسی کو اِس مقدمہ میں کلام ہو، تو اُس پر لازم ہے کہ اِن کے" محال ہونے "پر دلیل قائم کرے۔"

امکان کی حقیقت

"اور ہم کو امکان پر دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں۔ کیوں کہ امکان کی علت نہیں ہوتی؛ بل کہ" محال ہونے "پر دلیل نہ ہونا یہی امکان کی دلیل ہے۔"

امتناع کی حقیقت

اِمتناع کو محال کہتے ہیں جس کا بیان اصول موضوعہ نمبر ۳ کے ذیل میں آچکا ہے۔ اِس کی حقیقت یہ ہے "کہ محل واحد میں آن واحد میں جہت واحدہ سے ہو۔" یعنی دو ایسی چیزوں کا جمع ہو جانا کہ ہر ایک دوسرے کے متضاد [Contradict] ہو۔ "تو جس کو اِن امور [معراج، صراط ووزن اعمال، شق القمر وغیرہ] کے امکان میں کلام ہو، وہ ثابت کرے کہ ان میں" دو متضاد باتیں کس طرح پائی جارہی ہیں۔

۲۔مُخبِر کا سچا ہونا

"دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ جس امر ممکن کے وقوع کی کوئی مخبر صادق خبر دے وہ ثابت ہے۔ اور اِن معجزات ومعادیات کے وقوع کی خبر مخبر صادق نے دی ہے، پس یہ امور واقع وثابت ہیں۔ اِن مقدمات میں اگر کوئی کلام کرے تو اُس کا جواب ہمارے ذمے ہے۔"

۶.۲- واقعہ کا ثبوت نظیر پر موقوف نہیں

نظیر کا پیش کرنا مدعی کے ذمےّ نہیں

''ممکن و ممتنع کی حقیقت دریافت ہو جانے اور واقعہ کے ثابت ہونے کی شرائط معلوم ہو جانے کے بعد، اگر اِن شرائط میں کسی کو کوئی شبہہ رہ جائے، تو اُسے دور کیا جا سکتا ہے۔ باقی نظیر کا پیش کرنا ہمارے ذمےّ نہیں۔ مثلاً: اگر کوئی کہے کہ پل صراط پر چلنا عقل کے خلاف ہے سمجھ میں نہیں آتا، تو میں کہوں گا کہ بتلاؤ کیوں سمجھ میں نہیں آتا؟ اِس میں کیا استحالہ [یا محال ہونے کی کیا بات] ہے کہ ایک باریک چیز پر پیر آ جائے؟ جب یہ محال نہیں اور مخبر صادق اِس کے وقوع کی خبر دے رہا ہے، تو پھر انکار کی کیا وجہ؟ ... اور جب یہ دونوں باتیں ثابت ہو جائیں، پھر ہم نظیر پیش کرنے کے ذمہ دار نہیں۔......''

''یہ عوام کو زیادہ تر جواب دینے والوں ہی نے خراب کیا ہے کہ وہ ہر بات میں تبرعاً نظیریں بیان کرنے لگے۔ عوام سمجھے کہ یہ بھی مجیب کے ذمےّ ہے۔ تو میں اس کا فیصلہ کرتا ہوں کہ مستدل کے ذمہ یہ ہرگز نہیں اور جو دعویٰ لزوم کا کرے وہ دلیل قائم کرے۔

یہ ہے دلیل مُطَّرِد [بہ کثرت کام آنے والی] جو تمام معجزات و معادیات میں برابر چل سکتی ہے۔'' کہ دو مقدمے قائم کر کے جواب دیے جائیں۔

۱- پہلا مقدمہ

ثبوت خبر کے لیے دو چیزوں کی ضرورت ہے:

الف- جس بات کی خبر دی جائے وہ ممکن ہو۔ ب- مخبر صادق ہو۔

۲- دوسرا مقدمہ

جس ممکن کی کوئی مخبر صادق خبر دے وہ ثابت ہے۔'' اور جو دلیلیں آج کل بیان کی جاتی ہیں جن میں زیادہ تر نظیر سے جواب دیا جاتا ہے، وہ مُطَّرِد نہیں ہیں۔ اب میں عقلاً یہ بات

ثابت کرتا ہوں کہ کسی واقعہ کا ثبوت نظیر پر موقوف نہیں۔

تقریر اِس کی یہ ہے کہ یہ ظاہر ہے کہ نظیر بھی ایک واقعہ ہے۔ میں پوچھتا ہوں کہ اس کے لیے نظیر کی ضرورت ہے یا نہیں۔ وعلیٰ ہذا اگر ہر نظیر کے لیے نظیر کی ضرورت رہی، تو تسلسل مستحیل لازم آئے گا (یعنی عارضی عطاؤں کا ایسا سلسلہ نکلے گا جس کے لیے کوئی موصوف اصلی نہ ہوگا)۔ اور نظیر سے ایک دعویٰ بھی ثابت نہ ہو سکے گا۔ اور اگر کہیں جا کر ٹھہر وگے کہ اُس نظیر کے لیے کسی نظیر کی ضرورت نہیں، تو معلوم ہوا کہ کسی واقعہ کا ثبوت ''بغیر نظیر'' کے ہو گیا، تو پھر پہلے ہی کے لیے نظیر کی کیوں ضرورت ہے؟ اور جس طرح تم نے اخیر میں ایک واقعہ کو بلا نظیر مان لیا، تو پہلے ہی کو بلا نظیر کیوں نہیں مان لیتے؟ غرض کسی دلیل سے مستدل کے ذمّہ نظیر کا بیان کرنا نہیں ہے۔''

نظیر بیان کرنے کا موقع

''ہاں، اگر بیان کر دے، تو یہ اُس کی شفقت ہے۔ اور اِس کا موقع اُس وقت ہے جب کہ سائل دلیل کے مقدمات پر کلام کرنے سے عاجز ہو جاوے۔ اور تسلیم کر لے کہ واقعی دلیل سے یہ دعویٰ ثابت ہو گیا۔ اور مجھے اب انکار کا کوئی حق نہیں، اُس وقت اگر مجیب تقریبِ فہم کے لیے کوئی نظیر دے دے، تو اُس کا احسان ہے۔''

''واقعہ معراج کے متعلق ایک انگریزی خواں صاحب نے کہا کہ اس سے پہلے اِس کی کوئی نظیر بھی ہے؟ فرمایا کہ آپ جو نظیر مانگتے ہیں تو اُس کی [بھی] نظیر کی ضرورت ہوگی، پھر اسی طرح اُس کی نظیر کی بھی ضرورت ہوگی آخر کہیں جا کر آپ کو کوئی واقعہ بلا نظیر کے ماننا پڑے گا، تو معلوم ہوا کہ ہر واقعہ کو ماننے کے لیے نظیر کی ضرورت نہیں۔ لہٰذا اِس کو ہی بلا نظیر کے مان لیجیے۔ جو کام آخر میں جا کر کرنا پڑے گا وہ شروع ہی میں کر لیجیے۔''(۱)

(۱) ''شرح الاشتباہات'' ص ۷۶، ۷۷۔ ملفوظات ''الافاضات الیومیہ'' جلد ۶ ص ۳۹۲، ۹۳۔

۷- عقل ونقل میں تعارض

یہ بات معلوم ہے کہ اہلِ سائنس مشاہدات وتجربات کے سہارے نتائج،نظریات اور اصول مقرر کرتے ہیں؛ حالاں کہ تجربات سے حاصل ہونے والے نظریات واصول عموماً ظنی ہوتے ہیں، گمان وخیال پر ہوتے ہیں۔ اِن کے ساتھ اسلام کی مزاحمت کے موقعہ پر سائنس سے دلیل کا مطالبہ ہوگا اور جب تک کوئی تحقیق قطعی نہ ہو، دلیل نقلی میں تاویل نہیں کی جائے گی۔ کیوں کہ کسی ''مسئلہ قطعی عقلی کسی مسئلہ قطعی نقلی کا تو تعارض ہو ہی نہیں سکتا۔ اور ظنی عقلی اور ظنی نقلی میں تعارض ہوسکتا ہے، تو ظنی نقلی کو ترجیح دی جائے گی۔ اور اگر قطعی عقلی اور ظنی نقلی میں تعارض ہو، تو ظنی نقلی میں تاویل کی جاوے گی۔'' اِس اصول کی وضاحت یہ ہے:

دلیل عقلی ونقلی میں تعارض کی چار صورتیں:

۱- [عقلی ونقلی] دونوں قطعی [Final and Conclusive] ہوں۔ اِس کا کہیں وجود نہیں، نہ ہوسکتا ہے۔ اس لیے کہ صادِقَین [دو سچی دلیلوں] میں تعارض محال ہے۔

۲- دونوں ظنّی [Approximative] ہوں۔ وہاں جمع کرنے [اور تطبیق دینے] کے لیے'' اگر چہ، دونوں میں الفاظ کو ظاہری معنیٰ سے پھیر لینے'' کی گنجائش ہے؛ مگر'' زبان'' کے اِس قاعدہ سے کہ- اصل الفاظ میں'' الفاظ کو ظاہری معنیٰ پر محمول کرنا ہے، اِس قاعدہ کی رو سے- ''نقل کو ظاہر پر رکھیں گے اور دلیل عقلی'' کے معنیٰ'' کو حجت نہ سمجھیں گے۔''

۳- ''دلیل نقلی قطعی ہو اور عقلی ظنی ہو۔ یہاں یقیناً نقلی کو مقدم رکھیں گے۔''

۴- ''دلیل عقلی قطعی ہو اور نقلی ظنی ہو''، ثبوت کے اعتبار سے یا معنیٰ کے اعتبار سے، ''یہاں عقلی کو مقدم رکھیں گے، نقلی میں تاویل کریں گے۔ پس صرف یہ ایک موقع ہے'' عقلی دلیل کو مقدم کرنے'' کا روایت پر، نہ یہ کہ ہر جگہ اِس کا دعویٰ یا استعمال کیا جاوے۔

دلیل عقلی کا مفہوم ظاہر ہے۔ اور دلیل نقلی مُخبِرِ صادق [سچی خبر دینے والے] کی خبر کو کہتے

ہیں جس کا بیان [اصولِ موضوعہ] نمبر ۴ میں ہوا ہے۔‘‘

تعارض [Contradiction]

’’تعارض کہتے ہیں دو حکموں [باتوں] کا ایک دوسرے کے ساتھ اِس طرح خلاف ہونا کہ ایک کے صحیح ماننے سے دوسرے کا غلط ماننا ضروری ہو۔ جیسے ایک شخص نے بیان کیا کہ آج زید دس بجے دن کو دہلی کی ٹرین میں سوار ہو گیا۔ دوسرے نے بیان کیا کہ آج گیارہ بجے [یا مثلاً دس ہی بجے] زید میرے پاس میرے مکان میں آ کر بیٹھا رہا، اِس کو تعارض کہیں گے۔ چوں کہ تعارض میں ایک کے صحیح ہونے کے لیے دوسرے کا غلط ہونا لازم ہے، اس لیے دو صحیح دلیلوں میں کبھی تعارض نہ ہوگا۔‘‘

تعارض کے احکام

جب دو دلیلوں میں تعارض ہوگا، [تو] اگر وہ دونوں قابلِ تسلیم ہیں، تب تو ایک میں کچھ تاویل کریں گے۔ یعنی اُس کو ظاہری ’’معنی‘‘ سے ہٹا دیں گے اور اِس طور سے اُس کو بھی مان لیں گے۔ اور دوسری کو اُس کے ظاہر پر رکھ کر...... مانیں گے۔ اور اگر ایک قابلِ تسلیم اور ایک غیر قابل تسلیم ہے، تو ایک کو تسلیم [کریں گے]، دوسرے کو رد کر دیں گے۔ مثلاً: ’’زید کے ٹرین پر سوار ہونے اور عین اُسی وقت گھر پر موجود رہنے کی مثال مذکورہ بالا خبر‘‘ میں اگر ایک راوی معتبر، دوسرا غیر معتبر ہے، تو معتبر کے قول کو تسلیم اور غیر معتبر کے قول کو رد کر دیں گے۔ اور اگر دونوں معتبر ہیں، تو دوسرے قرائن [اور تائیدی شواہد] سے جانچ کر کے ایک کے قول کو مانیں گے، دوسرے کے قول میں کچھ تاویل کر لیں گے۔ مثلاً: ’’مذکورہ واقعہ میں ’’شہادتوں سے بھی ثابت ہوا کہ زید دہلی نہیں گیا، تو یوں کہیں گے کہ اس [راوی] کو شبہ ہوا ہوگا، یا [زید] سوار ہو کر پھر واپس آ گیا ہوگا اور اس [خبر دینے والے] کو واپسی کی اطلاع نہیں ہوئی۔‘‘

۷.۱-تعارض کی شکلیں

دلیل عقلی اور نقلی دونوں ظنی

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دلیل نقلی و عقلی میں ظاہراً تعارض ہوتا ہے، تو تعارض کے اِسی مذکورہ قاعدہ کے موافق درج ذیل چار حالتیں دیکھیں گے کہ:

الف- دونوں دلیلیں قطعی ویقینی ہیں۔ب- دونوں ظنی ہیں۔ج-نقلی قطعی ہے اور عقلی ظنی۔د-عقلی قطعی ہے اور نقلی ظنی۔

پھر نقلی کے ظنی ہونے کی دو صورتیں ہیں:

۱- بہ لحاظِ ثبوت ظنی ہو، مثلاً کوئی حدیث ہے جس کا ثبوت سند متواتر یا مشہور سے نہیں۔

۲- دلالت اور معنی کے لحاظ سے ظنی ہو، گو ثبوت کے اعتبار سے قطعی ہو، مثلاً کوئی آیت ہے کہ ثبوت تو اُس کا قطعی ہے؛ مگر اُس کے دو معنی ہوسکتے ہیں اور اُن میں سے جس معنی کو بھی لیا جاوے گا، اُس آیت کی دلالت اُس معنی پر قطعی نہیں۔ یہ معنی ہیں دلالت کے لحاظ سے ظنی ہونے کے۔ یہ چار صورتیں تعارض کی ہوئیں، اطلاقی تشریح یہ ہے:

الف-عقلی قطعی-نقلی قطعی

صورت 'الف' کہ ثابت ہونے کے لحاظ سے دونوں یقینی ہوں اور دونوں کے معنی بھی متعین ہوں اور پھر تعارض ہو،'' اِس کا وجود محال ہے؛ کیوں کہ دونوں جب یقیناً صادق ہیں، تو دو صادق میں تعارض کیسے ہوسکتا ہے! اس لیے کہ تعارض میں دونوں کا صادق ہونا غیر ممکن ہے، کوئی شخص قیامت تک اِس کی ایک مثال بھی پیش نہیں کر سکتا۔

ب-عقلی ونقلی دونوں ظنی

اور صورت 'ب' [دلیل نقلی و عقلی دونوں ظنی ہونے] میں چوں کہ'' نقلی دلیل کے درست ہونے کا گمان ہے اور اس کے ماننے کے وجوب پر دلائلِ صحیحہ قائم ہیں'' جو عقلی اصول اور علم

کلام کے اصول میں مذکور ہیں۔ اور درست ہونے کا گمان رکھنے والی دلیل عقلی'' کے ماننے کے وجوب پر کوئی دلیل صحیح قائم نہیں۔ اس لیے اِس وقت دلیل نقلی کو مقدم رکھیں گے اور دلیل عقلی کو غلط سمجھیں گے۔'' اور عقلی دلیل کا گمان پر مشتمل ہونا'' خود یہی معنی رکھتا ہے کہ ممکن ہے کہ غلط ہو۔ تو اُس کے غلط ماننے میں بھی کسی ''عقلی ہدایت'' کی مخالفت نہیں کی گئی۔'' (۱)

ایک شبہہ کا ازالہ

''اگر چہ اِس صورت میں دلیل نقلی کے ماننے کی یہ بھی ایک صورت ہوسکتی تھی کہ اُس کے ظاہری معنی سے، اُس کو پھیر لیتے؛ مگر تاویل بلاضرورت خود'' منع ہے۔ یعنی دلیلِ نقلی ظنی میں تاویل کی ضرورت اُسی وقت ہوتی ہے جب اُس کے مقابلہ میں دلیلِ عقلی قطعی ہو [جیسا کہ چوتھی صورت آگے ''د'' کے تحت آرہی ہے]- اس لیے بلاضرورت تاویل کرنا شرعی طور سے ناجائز و خلافِ اصول اور عقل کی رو سے ناپسندیدہ ہے۔

ج- نقلی قطعی- عقلی ظنی

مذکورہ تجزیہ کے بعد اِس صورت کے متعلق خود بہ خود معلوم ہوگیا کہ جب دلیل نقلی میں باوجود ظنی ہونے کے عقلی ظنی کے مقابلہ میں تاویل نہیں کی جاتی، تو دلیل نقلی قطعی میں کس طرح تاویل جائز ہوگی!

اِس بنا پر مذکورہ دونوں صورتوں 'ب' 'ج' میں تاویل کا دعویٰ و استعمال جائز نہیں؛ بل کہ دلیل عقلی کا ترک ضروری ہے۔

---

(۱) یہاں یہ شبہہ ہوتا ہے کہ یہی بات تو دلیل نقلی کے ساتھ ہے کہ اُس میں بھی سچ اور غلط دونوں جانبوں کا اِحتمال ہے۔ تو جس طرح سچ ہونے میں گمان 'وظن' پر مشتمل ہونے کا اعتبار کیا گیا، غلط ہونے میں گمان اور ظن کا اعتبار کیوں نہ کیا گیا، تو اِس کا جواب دیا جا چکا کہ: گمانِ سچ رکھنے والی نقلی دلیل کا ماننا واجب ہے، جس پر دلائل موجود ہیں۔ اور رہی یہ بات کہ گمانِ سچ رکھنے والی عقلی دلیل کو ہی کیوں نہ مان لیا جائے؟ تو نہ ماننے کا سبب یہ ہے کہ اس پر کوئی صحیح دلیل قائم نہیں۔

۲۔۷-تعارض کی اِطلاقی نوعیت

تعارض کی اِس تیسری صورت سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ جب ایک طرف تو دلیل نقلی قطعی ہو یا ظنی سہی ؛مگر دوسری طرف دلیل عقلی ،وہمی وخیالی ہو،تو عقل کی راہ سے وہمی وخیالی صورتوں کا اعتبار اس لیے نہیں ہوگا کہ جب نقلی ظنی کے مقابلہ میں عقلی ظنی کا لحاظ نہیں کیا گیا،تو وہمی وخیالی کس شمار میں ہیں۔

د-عقلی قطعی-نقلی ظنی

تعارض کی چوتھی صورت-جس میں عقلی قطعی اور نقلی ظنی ہو-میں دلیل عقلی کو تو اِس لیے نہیں چھوڑ سکتے کہ ''اُس کا صحیح ہونا قطعی ہے۔اور دلیل نقلی اگر چہ ظنی ہے؛مگر صحیح دلائل سے یہ بات ثابت ہے کہ دلیل نقلی ظنی کا قبول کرنا واجب ہے،جیسا کہ اوپر مذکور ہوا،لہذا دلیل نقلی ظنی کو بھی نہیں چھوڑ سکتے۔ایسی صورت میں نقلی ظنی میں تاویل کر کے عقل سے اُس کا معارضہ رفع کریں گے۔اور یہی خاص موقع ہے اس دعوی کا کہ درایت مقدم ہے روایت پر۔

یہ ایک ضروری عقلی قاعدہ کلیہ ہے؛لیکن ''ایک مناظر مولوی صاحب نے اس کلیہ کے خلاف ایک مناظرہ میں حضرت جبرئیل کے چھ سو بازو ہونے کی یہ تاویل کی کہ بازو سے قوت مراد ہے۔ یہ نہ دریافت کیا کہ اس میں حرج کیا ہے کہ چھ سو پر ہوں، حدیث کی تحریف کر دی۔''(۱)

جاننا چاہیے کہ علوم جدیدہ کی رو سے جبرئیل اور چھ سو بازو والی حدیث، دونوں نا قابل قبول ہیں۔اس لیے عقلی معارضہ کی بنیاد وہمی ہے اور وہ وہم یہ ہے کہ قانونِ عادت و فطرت کے

(۱)ملفوظات :''مقالاتِ حکمت'' جلد ۲ ا ص ۵۷ جامع: مولانا احمد حسن سنبھلیؒ ،ایضاً جلد ۲۶ جامع مفتی محمد حسن امرتسریؒ:اِس جلد میں مولوی صاحب کے نام کی صراحت درج ہے''مولوی ثناءاللہ صاحب''

خلاف ہونا، سائنس کی رو سے محال گردانا گیا ہے؛ مگر قانونِ فطرت کے خلاف محال ہونے کی کوئی دلیل موجود نہیں ہے، اس لیے عقلی و سائنسی دلیل کا امعارضہ محض وہمی ہے۔(۱)

عقلی و نقلی دلائل میں تعارض کے باب میں یہ تفصیل ہے جو ذکر کی گئی۔ یہاں سے غلطی ظاہر ہوگئی اُن لوگوں کی جو مطلقاً دلیل عقلی کو اصل اور نقل کو تابع قرار دیتے ہیں، گو وہ عقلی ظنی بھی نہ ہو، محض وہمی و خیالی ہو۔ اور گو وہ نقلی قطعی ہی ہو۔(۲)

تجدد پسند طبقہ نے اِس باب میں مغالطہ سے کام لیا ہے۔ اُنہوں نے متذکرہ بالا اصول تو ذکر کیا؛ لیکن اپنے خیالات کے مطابق اُسے اِس طرح ڈھالا کہ: ''جب عقل اور نقل میں بہ ظاہر اختلاف پایا جائے''، تو ہر حال میں نقل میں تاویل کرنی چاہیے، یعنی ''نقل کے معنی اِس طرح بیان کرنے چاہئیں جو عقل کے مطابق ہوں۔''

یہ اصول خواجہ الطاف حسین حالی نے حضور ﷺ کے معراجِ جسمانی پر اعتراض کا جواب دیتے ہوئے بیان کیا ہے۔ مخالفوں کی جانب سے اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ معراجِ جسمانی ''عقل کے بالکل خلاف ہے''؛ اِس اعتراض کو سرسید، حالی اور شبلی وغیرہ نے بلا کم وکاست قبول کرتے ہوئے، معراج کو جسمانی کے بہ جائے منامی قرار دے دیا۔ اُن سے یہ نہ ہوسکا کہ معترض سے خلافِ عقل ہونے کی دلیل کا مطالبہ کر لیتے۔ جب یہ قاعدہ معلوم ہو چکا کہ نقلی ظنی کے مقابلہ میں اگر عقلی ظنی ہو تو بھی نقل کو ظاہر پر رکھتے ہیں اور عقلی دلیل کو ترک کر دیتے ہیں اور یہاں تو نقلی کے مقابلے میں عقلی ظنی بھی نہیں؛ بل کہ محض وہمی اور خیالی ہے۔(۳)

---

(۱) ملاحظہ ہو ''اغتباہِ ہشتم: متعلق ملائکہ...''، ''الاغتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ''، نیز ''تشریح الاغتباہات'' (۲) ''شرح الاغتباہات'' ص ۸۰ تا ۸۴۔

(۳) الطاف حسین حالی: ''حیات جاوید'' ص ۵۰۸ تا ۵۱۰۔

۳.۷-تعارض کو پہچاننے میں بے احتیاطی

گزشتہ گفتگو میں عرض کیا گیا تھا کہ اہلِ تجدد نے عقل ونقل میں تعارض دور کرنے کی یہ تدبیر اختیار کی کہ: ہر حال میں نقل میں تاویل کرنی چاہیے۔ پھر اس طبقہ کو تعارض کے سمجھنے میں بھی مغالطہ لگا؛ کیوں کہ متعدد وہ مقامات جہاں تعارض تھا ہی نہیں، وہاں اپنی دانست میں نقل کو عقل سے معارض سمجھ کر جہاں کہیں نقل میں تاویلات کی ہیں، وہاں چار خرابیاں کھلے طور پر پیدا ہوگئی ہیں:

۱- جہاں عقلی دلیل قطعی تھی؛ لیکن اُس کا نقل سے تعارض تھا ہی نہیں، وہاں بلا وجہ تعارض سمجھ لیا گیا۔ مثلاً: بارش، بجلی کا میکانیہ، مرض طاعون کا طاعونی جراثیم سے اور جنات کے چھونے سے پیدا ہونا وغیرہ، یہ سب وضاحت اوپر گزر چکی۔ لہٰذا ایسی صورت میں کہ جب تعارض نہ ہو، تو نہ تو نصوص کی سائنسی توجیہات کی ضرورت ہے، نہ سائنسی تمثیلات کی، نہ تاویلات کی اور نہ کسی قسم کی تطبیقات کی۔ حیرت ہے کہ خود سر سید نے یہ اصول قائم کیا تھا کہ" نیچرل سائنس کا موضوع، اشیاء موجودہ کی علتِ حدوث کو بتلانا ہے، کہ پانی کیوں کر بن گیا اور بادل کیوں کر آ گیا؟ اور مذہب کا موضوع ان اشیا کی علتِ خلق کا بتانا ہے یا جاننا ہے کہ مادہ کس نے پیدا کیا؟ اور اُس میں وہ خواص کس نے پیدا کیے۔ بس دو چیزیں جن کا موضوع مختلف ہے، اُن کو ایک دوسرے کے مقابل یا متضاد قرار دینا کیسی نادانی ہے! بل کہ جس امر سے مذہب کو بحث ہے اُس سے نیچرل سائنس کو بحث ہی نہیں۔"

معلوم ہونا چاہیے کہ سر سید اپنے اِس اصول پر قائم نہیں رہے، بل کہ "غیبیات اور معجزات کی عقلی توجیہ" انہوں نے کی، جو کہ سر سید کی تفسیر القرآن میں بھری پڑی ہے، اور یہی اس کی انفرادیت بھی بتائی جاتی ہے، کیا ضرورت پیش آئی؟ یہی شکایت ڈاکٹر ظفر حسن صاحب

نے کی ہے، فرماتے ہیں: ’’......لیکن اپنے قائم کیے ہوئے اصول سے انحراف کرتے ہوئے انہوں نے پورے دین کو سائنس کے طریقِ کار کا تابع کر دیا۔

نہ صرف سرسید؛ بل کہ ’’غیبیات اور معجزات کی عقلی توجیہ‘‘ میں مورخ شبلی نے بھی، باوجود اس کے کہ ابتدا میں یہ اصول بیان کیا تھا کہ: ’’سائنس جن چیزوں کا اثبات یا اِبطال [ثبوت یا انکار فراہم] کرتا ہے، مذہب کو اُن سے مطلق سروکار نہیں، عناصر کس قدر ہیں؟ پانی کن چیزوں سے مرکب ہے؟ ہوا کا کیا وزن ہے؟ نور کی کیا رفتار ہے؟ زمین کے کتنے طبقات ہیں؟ یہ اور اِس قسم کے مسائل، سائنس کے مسائل ہیں، مذہب کو اِن سے کچھ سروکار نہیں۔ مذہب جن چیزوں سے بحث کرتا ہے، وہ یہ ہیں: خدا موجود ہے یا نہیں؟ مرنے کے بعد اور کسی قسم کی زندگی ہے یا نہیں؟ خیر وشر یا نیکی وبدی کوئی چیز ہے یا نہیں؟ ان میں سے کون سی چیز ہے، جس کو سائنس ہاتھ لگا سکتا ہے۔‘‘(۱)

بعد میں سرسید ہی کی طرح شبلی نے بھی مغرب سے مستعار لیے ہوئے تصور فطرت اور اس کے زہریلے اثر کو شرعیات میں جہاں موقع پایا، داخل کرنے میں دریغ نہ کیا۔ جس پر مولانا عبدالباری ندویؒ نے حیرت کا اظہار کیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ: ’’یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ استاد مرحوم علامہ شبلی کی اس دقیق واہم نکتہ پر نظر تھی [کہ ’’مذہب وسائنس کے حدود بالکل الگ الگ ہیں‘‘] پھر بھی ’’الکلام‘‘ ہی میں عمل اس کے مخالف ہے۔(۲)

’’تطبیق معقول ومنقول‘‘ کی یہ کاوش-قرآن کو سائنس کے مطابق کرنے کی-ظاہر ہے کہ سخت ناپسندیدہ ہے۔

(۱) علامہ سید سلیمان ندوی: ’’مقالات سلیمان‘‘ جلد۳ ص ۱۵۱،۱۵۲۔
(۲) علامہ شبلی ’’الکلام‘‘ ص ۱۱، دار المصنفین ابتدائی ایڈیشن۔

۴.۷-رفعِ تعارض میں بے احتیاطی

''افسوس ہے کہ ہندوستانِ جدید میں سرسید نے اپنی واجب الاعتراف خدمت کے ساتھ ساتھ اس فتنہ [''تطبیق معقول ومنقول''] کو بھی جگا دیا۔ استادمرحوم [علامہ شبلی] نے بھی اسی آواز میں آواز ملادی۔''(۱)

۲-دوسری خرابی یہ ہے کہ جہاں عقلی قطعی دلیل کا نقل سے تعارض محسوس ہوتا تھا؛ مگر نقل کو ظاہر پر محمول کرنا ممکن تھا، ایسے موقعوں پر بے جا تاویلات کی گئیں۔ مثلاً شہابِ ثاقب کا طبعی میکانیہ اور نجوم کا بہ صورتِ شہاب رجم شیاطین کا عمل، بادل بننے کا طبعی میکانیہ اور آسمان سے نزولِ باراں کا ہونا۔

۳-جہاں عقلی دلیل ظنی تھی یا ظنی بھی نہیں؛ بل کہ خیالی اور وہمی تھی، وہاں بھی نقل کو اُس کے تابع کر کے تاویل کر دی گئی؛ حالاں کہ ایسے موقع پر عقلی دلیل کا ترک واجب تھا۔ اِس کا ثمرہ یہ ظاہر ہوا کہ بعد کی خود سائنسی تحقیقات نے، جب اُن اوہام کو کاذب بتلا دیا، تو تفسیر کے ضمن میں اُن کی اِس توجیہ وتاویل کو ادنیٰ ملحد کے لیے اِنکارِ قرآن کا وسیلہ بن جانے سے روکنا بس سے باہر ہو گیا۔ کیوں کہ اُس کے لیے یہ کہنے کی گنجائش پیدا ہو گئی کہ تم قرآن کے جس فلاں مضمون ومعنی کو سائنس کی فلاں تحقیق کے مطابق بتاتے تھے، وہ تحقیق تو غلط نکلی۔ اور جب قرآن کی ایک بات میں شبہہ نکل آیا، تو تمام باتوں سے اطمینان جاتا رہا۔(۲)

۴-ایسے لوگ اِس مغالطہ میں بھی پڑے کہ اپنے اِس بے اصول اور غلط طریقہ کار کو سلف کی طرف منسوب کر کے سند حاصل کرنے لگے۔(۳)

اور اِسی بنا پر یہ دعویٰ کیا جانے لگا کہ قرآن رہنمائے سائنس ہے۔ حالاں کہ سلف اہلِ حق کی طرف اِنتساب بھی غلط اور مغالطہ سے پُر ہے۔ نیز اِس دعویٰ کے پسِ پردہ ثابت یہ کیا جاتا ہے کہ

سائنس رہنمائے قرآن ہے۔ حکیم الامتؒ نے اِس مغالطہ کا بھی پردہ چاک کر دیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

''قرآن شریف کو کیا کھیل بنایا ہے لوگوں نے، نہ معلوم عقلیں کیسی مسخ ہوئی ہیں۔ یہ طرف داری دین کی ہے یا سائنس کی۔ موٹی سی بات ہے کہ دین کی طرف داری تو جب ہوتی کہ دین کو تسلیم کر کے سائنس کو اس کے مطابق کرتے۔ یہ طرف داری دین کی کیسی ہوئی کہ سائنس کو تسلیم کر کے دین کو اس کے مطابق کرنا چاہتے ہیں۔ یہی فرق ہے علماء اہل حق اور آج کل کے لوگوں کی روش میں۔ علماء اسلام نے بھی احکام شریعت میں عقلی مصالح دریافت کی ہیں۔ اور اس مبحث پر کتابیں لکھی ہیں جن سے یہ لوگ بھی استدلال کرتے ہیں [اور اہلِ حق پر اِلزام لگاتے ہیں] کہ ''علماء حال کا جمود اور تعصب ہے کہ ہم پر اعتراض کرتے ہیں جب ہم عقل اور نقل کو مطابق کر کے دکھاتے ہیں۔ حالاں کہ ان کے علماء نے بھی ایسا کیا ہے۔''

یہ صرف مغالطہ ہے، اگلے علماء نے دین کو مقدم رکھ کر عقل سے اُس کی مصلحتیں دریافت کی ہیں اور یہ لوگ عقل کو مقدم رکھ کر دین کو اُس کے مطابق کرنا چاہتے ہیں۔ میں سچ کہتا ہوں کہ سائنس کو قرآن میں داخل کرنا چند روز میں دین کو بالکل منہدم کرنا ہے۔ کیوں کہ سائنس کی تحقیقات بدلتی رہتی ہیں آج جو بالاتفاق تسلیم کی جاتی ہے وہ کل کو ایسی غلط ثابت ہوتی ہیں کہ اُس پر وہی لوگ ہنستے ہیں جن کی وہ تحقیق تھی۔ اگر آج قرآن کو بھی اُس کے مطابق کر لیا، تو جس وقت اُس کی غلطی ثابت ہوگی اُس وقت قرآن کریم کا غلط ہونا بھی ثابت ہو جائے گا۔ پھر قسمت کو روئیو!'' (۴)

---

(۱) مولانا عبدالباری ندویؒ: ''مذہب وعقلیات'' ص ۳۲۔ (۲) ''شرح الاشتباہات'' ص ۱۴۲ تا ۱۴۴

(۳) دیکھیے: خواجہ الطاف حسین حالی: ''حیات جاوید'' ص ۵۰۹، ۵۱۰، ۶۲۸، ۶۳۳ وغیرہ۔

(۴) ملفوظاتِ حکیم الامت جلد ۲۰۔ ''حسن العزیز'' جلد ۴ جامع: حکیم محمد مصطفیٰ بجنوری ص ۱۸۶، ۱۸۷۔

۷.۵-ترجیح وتطبیق کی اطلاقی نوعیتیں

تعارض کی چار صورتوں میں سے "مثال صرف 'ب' اور 'د' کی ذکر کرتا ہوں۔(۱)

مثال 'ب': دلیل عقلی ونقلی دونوں ظنی

آفتاب کے لیے حرکتِ اَیْنِیَّہ [مکانی حرکت] ثابت ہے، لِظاہر قولہ تعالیٰ: [خدا تعالیٰ کے اِس قول سے] ﴿وَهُوَ الَّذِىْ خَلَقَ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِىْ فَلَكٍ يَّسْبَحُوْنَ﴾۔ (۲) اور بعض حکماء آفتاب کی حرکت صرف محور [Axis] پر مانتے ہیں [یعنی حرکت وضعی کے قائل ہیں، جیسے چکی کی حرکت اپنے محور پر ہوتی ہے] جس پر کوئی دلیل قطعی قائم نہیں۔ پس حرکتِ اَیْنِیَّہ [مکانی حرکت] کا قائل ہونا اور بعض حکماء کے قول کا ترک کر دینا واجب ہوگا۔" (۳)

---

(۱) کیوں کہ: صورت 'الف' [عقلی ونقلی دونوں قطعی ،] تو واقع ہی نہیں ہوسکتی اور صورت 'ج' کے متعلق پہلے ہی معلوم ہو چکا کہ اِس میں تاویل کی گنجائش نہیں، "اس لیے اِن ہی دو ['ب' اور 'د'] کی مثالیں کافی ہیں۔" کیوں کہ جب نقلی و عقلی ظنی ہونے کی حالت میں، دلیل نقلی کو ترجیح اور عقلی دلالت بے اعتبار ہوتی ہے، تو نقلی کے قطعی ہونے کی صورت میں عقلی ظنی کا کب اعتبار ہوگا، اِس میں تو بہ درجہ اولیٰ نقلی کو ہی اختیار کریں گے اور دلیل عقلی ظنی کو حجت نہ سمجھیں گے۔

(۲) الانبیاء: ۳۳ ترجمہ: اور وہ ایسا (قادر) ہے اُس نے رات اور دن اور سورج اور چاند بنائے (وہ نشانیاں آسمان کی بھی ہیں اور شمس وقمر میں سے) ہر ایک، ایک ایک دائرہ میں (اس طرح چل رہے ہیں کہ گویا) تیر رہے ہیں۔

(۳) ۱۵۴۳ء میں کوپرنیکس (پیدائش ۱۴۷۳ء) نے آفتاب کے سکون کا نظریہ پیش کیا تھا۔ اُس کا کہنا تھا کہ آفتاب حالتِ سکون میں ہے اور باقی ۹ سیارے گول دائرے میں سورج کے گرد گردش کر رہے ہیں۔" The Sun is at rest in the centre of the Universe and all of the nine planets revolve arround the sun in circular orhits" اس کو Heliocentric of planetary motion کہتے ہیں مذکورہ بالا اقتباس مہاراشٹر۔ پونہ بورڈ کی گیارہویں جماعت کی طبیعیات 'Physics' کی =

مثال ۴: عقلی قطعی، نقلی ظنی

''دلائلِ عقلیہ قطعیہ سے ثابت ہے کہ آفتاب زمین سے منفصل[جدا] ہے، اپنی حرکت کی کسی حالت میں زمین سے اُس کا مس [ملنا] نہیں ہوتا۔ اور قرآن مجید کے ظاہر الفاظ۔ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِيْ عَيْنٍ حَمِئَةٍ۔(۴) سے'' ظاہری طور پر یہ وہم ہوسکتا ہے'' کہ آفتاب ایک کیچڑ کے چشمہ میں غروب ہوتا ہے۔'' مگر سرسری طور کے احساس پر محمول ہوسکتا ہے کہ دیکھنے'' میں ایسا معلوم ہوا کہ گویا چشمہ میں غروب ہو رہا ہے۔'' جیسا کہ سمندر کے سفر میں ایسا ہی محسوس ہوتا ہے، سمندر کے کنارے کھڑا شخص ایسا ہی پاتا ہے کہ آفتاب سمندر سے نکلا اور سمندر میں غروب ہوا۔ اور وجد کے لفظ پر غور کرنے سے سرسری طور کے احساس کی تائید ہوجائے گی کہ دور ہونے کی وجہ سے یہ وجدان ہوتا ہے۔

=نصابی کتاب سے ماخوذ ہے۔ المیہ یہ کہ طلبہ کو بھی یہی یاد ہے کہ سورج ساکن ہے اور طبعیات کے بعض اساتذہ کے بھی تحت الشعور میں یہی بات جمی ہوئی ہے کہ سورج ساکن ہے۔ حضرت مصنف فرماتے ہیں: ''مگر ہم کہیں گے کہ ''اَلشَّمْسُ تَجْرِی'' چوں کہ قرآن میں وارد ہوا ہے، اس لیے آفتاب کو ساکنِ محض ماننے سے گنہگار ہوں گے۔ ''(اشرف الجواب ۵۳۶) بعد میں کیپلر نے کوپرنیکس کے نظریہ کو آگے بڑھایا اور سیاروں کے کروی مدار (Circular Orbits) کے بجائے بیضوی مدار (Elliptical Orbit) کا قائل ہوا، اگرچہ مدار کے بیضوی ہونے کی تحقیق، اس سے پہلے زرقالی پیش کر چکا تھا، لیکن یہ ایک الگ بحث ہے، یہاں تو یہ بتانا ہے کہ سورج کے متعلق نصوص نے جو خبر دی ہے کہ اس کی حرکت اپنی (Revolutionary, Translationary) ہے، اُس سے یہ طبقہ اب تک بے خبر ہے، بعض ساکن ہونے کے قائل ہیں، بعض حرکتِ وضعی کے قائل ہیں۔ (بیان القرآن جلد ۷ ص ۴۵)

(۴) الکہف: ۸۶۔ حضرت ذوالقرنین ''جب غروبِ آفتاب کے موقع پر (یعنی جہتِ مغرب میں منتہائے آبادی پر) پہنچے، تو آفتاب اُن کو ایک سیاہ رنگ کے پانی میں ڈوبتا ہوا دکھلائی دیا (مراد اس سے غالباً سمندر ہے کہ اُس کا رنگ اکثر جگہ سیاہ ہے اور سمندر میں گو حقیقتاً غروب نہیں ہوتا؛ لیکن جہاں سمندر سے آگے نگاہ نہ جاتی ہو، تو'' سرسری نظر'' میں سمندر ہی میں غروب ہوتا معلوم ہوگا)۔'' (بیان القرآن جلد ۶ ص ۱۳۳)

اصولِ موضوعہ اور دورِ جدید

☆ دور جدید اور اُس کا پس منظر

☆ نشأۃ ثانیہ اور جدیدیت کا مطلب

☆ نظیر، امکان، اِستبعاد اور استحالہ

☆ عقلی اِستدلال میں بے احتیاطی۔

دور جدید اور اُس کا پس منظر

اب تک جو کچھ بھی گفتگو زیرِ بحث آئی ہے اُس کا مقصد در حقیقت عقلی اِستدلال کے حدود اور عقل پرستی کے فتنہ کی نشاندہی ہے۔ عقل پرستی کا یہ فتنہ ۱۷ ویں صدی عیسوی سے پنپنا شروع ہوا اور روز بہ روز بڑھتا ہی گیا۔

نشأۃِ ثانیہ و جدیدیت

اِس جدید فتنہ کی تاریخی حیثیت پر روشنی ڈالتے ہوئے پروفیسر محمد حسن عسکری فرماتے ہیں کہ: یونانی علوم ازمنہ وسطیٰ میں یورپ میں ثانوی حیثیت رکھتے تھے، سب سے بڑا درجہ دینی علوم کا تھا۔ پھر پندرہویں صدی، یعنی نشأۃ ثانیہ کے وقت پہلا درجہ یونانی علوم کو دے دیا گیا اور علومِ وحی کو ثانوی حیثیت دی گئی؛ یہیں سے "جدیدیت" کی ابتدا ہوئی، جسے "نشأۃ ثانیہ" کہتے ہیں۔ چناں چہ "جدیدیت" یا "نشأۃ ثانیہ" کا اصلی مطلب وحی سے بے زاری اور عقلیت اور انسانی علوم کی فوقیت ہے۔

استدلالی بنیادوں پر دورِ جدید کی خصوصیات

۱- عقلیات کو دینیات پر ترجیح دینا، ۲- تخمین و استقراء پر حقیقت کا مدار رکھنا،

۳- منقولاتِ محضہ پر عقلی دلیل کا مطالبہ ۴- نقل اور وحی سے بے اعتنائی

۵- مستبعد [Improbable] کو محال [Impossible] سمجھنا،

۶- عادت سے ماورا نقل سے ثابت شدہ امور کو خلافِ عقل گردانتا۔

اِن امور کو مغرب کے عہدِ عقلیت اور عہدِ روشن خیالی میں فروغ حاصل ہوا۔ اِن تمام باتوں کے متعلق حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے اپنی تصنیفات میں جا بجا تنبیہ

فرمائی ہے۔ قطعِ نظر اُن اصول موضوعہ کے ۔جن کا بیان گزشتہ سطور میں ہوا- خود ''الانتباہات المفیدۃ'' کے انتباہِ دوم، ہشتم، نہم دہم، سیزدہم، چہاردہم، پانزدہم میں مسلمانوں مغربی افکار کی اثر پذیری سے پیدا ہونے والی غلطیوں کی اصلاح فرمائی گئی ہے اور خصوصاً ''انتباہِ شانزدہم'' میں فتنۂ عقلیت سے پیدا ہونے والی اجمالی غلطیوں کی مکرر نشاندہی ''متعلق استدلالِ عقلی'' [Regarding Rational Argumentation] کے عنوان سے اِس طرح کی گئی ہے کہ:

''آج کل اِس [عقلی استدلال] کا بہت استعمال ہے۔ مگر باوجود کثرتِ استعمال کے اب تک بھی اِس کے استعمال میں متعدد غلطیاں کی جاتی ہیں'':

۱- عقل کو نقل پر مقدم کرنا

''دلیل عقلی کو مطلقاً دلیلِ نقلی پر ترجیح دی جاتی ہے۔''(۱)

۲-استقراء کو دلیل عقلی قطعی سمجھنا

''تخمین واستقراء کو دلیل عقلی سمجھتے ہیں۔''(۲)

(۱) اِس کا قاعدہ اصول موضوعہ ۷ میں بیان ہو چکا ہے کہ دلیل عقلی کو دلیل نقلی پر ترجیح دینے کی صرف ایک صورت ہے کہ جب دلیل عقلی قطعی اور نقلی ظنی ہو۔ اُس صورت میں نقلی ظنی میں تاویل کریں گے اور عقل کے مطابق کر کے اسے قبول کریں گے اور دلیل عقلی چوں کہ قطعی ہے اس لیے اس کے ظاہری معنیٰ کو بلا تاویل قبول کریں گے۔ اِس کے علاوہ دو صورتوں میں دلیلِ نقلی بلا تاویل راجح قرار پائے گی اور دلیلِ عقلی کو ترک کر دیا جائے گا۔

(۲) الانتباہات المفیدۃ کے ''انتباہِ دوم متعلق تعمیم قدرتِ حق'' کے ذیل میں اِس کی حقیقت وحیثیت بیان کی جا چکی ہے، کہ استقراء میں چند جزئیات کا مشاہدہ ہوتا ہے اُن جزئیات سے دوسری جزئیات پر استدلال کرنا قطعی نہیں ہوسکتا۔ البتہ ظنی دلیل کے طور پر دوسری جزئیات کے لیے بھی اُس حکم کو ثابت کر سکتے ہیں؛ لیکن یہ ''ظنی دلیل'' وہاں حجت ہوگی جہاں اُس سے زیادہ قوی دلیل اُس کی معارض نہ ہو۔ اور جہاں قوی دلیل معارض ہو، وہاں اُس ظنی دلیل کا اُتنا بھی اثر نہ رہے گا؛ بل کہ قوی دلیل پر ہی عمل ہوگا۔

ا- عقلی اِستدلال میں بے احتیاطی

۳- نقل سے ثابت شدہ امور کے عقلی ثبوت پر زور دینا

جزوی احکام ”عقل سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔“(۱) حالاں کہ احکام دو طرح کے ہوتے ہیں: ا-اصول، ۲-”فروع۔ اور مذہب کا اصل مدار درحقیقت اصول ہی ہیں۔“

اصول کے لیے دلائلِ عقلیہ کی ضرورت

لہٰذا اصول کے لیے تو عقلی و نقلی دلائل چاہئیں۔ اصول سے مراد خدا تعالیٰ کا ثبوت، توحید، خدا تعالیٰ کی اِطاعت کا ضروری ہونا، حقیقت کلام اللہ، رسالت کی ضرورت اور رسول ہونے کے دلائل، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا رسول ہونا، نیز خاتم النبیین ہونا اور آپ کی اتباع میں نجات کا منحصر ہونا۔

فروع کے لیے دلائلِ عقلیہ کا ہونا محض تبرع

”فروع کے لیے بھی اگر چہ نفس الامر میں دلائلِ عقلیہ [ہیں] اور اُس میں اسرار [بھی] ہیں؛ لیکن ہم کو اُن اسرار پر مطلع نہیں کیا گیا، [کیوں کہ] فروع کے لیے اِسی قدر کافی ہے کہ خدا تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر اِس حکم کو نازل فرمایا اور آپ نے اِس کی تبلیغ فرمائی۔“ ”اور اگر کسی فرع کی دلیلِ عقلی منکشف ہو جائے تو یہ تبرع محض ہے“۔

مثال: فروع کے لیے عقلی دلائل کی ضرورت نہ ہونا، دنیوی سلطنت کے اِنتظامی امور میں بھی بالکل واضح ہے، چناں چہ ”اگر ہم کسی کو بادشاہ مان لیں، تو پھر اُس کے سب قوانین پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔ اُس میں اِس کا انتظار نہ کیا جائے گا کہ ہر قانون کی“ وجہ [Reason] ”علیحدہ علیحدہ ہم کو معلوم ہو؛ بل کہ اگر کسی مقدمہ میں؛ مثلاً: جج کچھ فیصلہ کر دے اور مدعا علیہ صرف علتِ قانون [قانون کی عقلی دلیل] معلوم نہ ہونے کی وجہ سے عمل کرنے میں کوتاہی

---

(۱) ”شرح الاشتباہات“ ص ۲۶۷۔

کرے، تو وہ مجرم اور سزا کا مستحق سمجھا جائے گا، اِسی طرح قوانینِ الٰہیہ میں سمجھنا چاہیے۔

واضعِ احکام اور عالمِ احکام میں فرق

اِس سے معلوم ہوگیا کہ کسی شخص کو شرعیات کی لِم [وجہ، Reason] دریافت کرنے کا منصب نہیں۔ اور اگر کوئی پوچھے بھی، تو علماء کو جواب میں یہ کہنے کا حق حاصل ہے کہ ہم واضع احکام [قانون بنانے والے] نہیں ہیں، جو علت جاننا ضروری ہو؛ بل کہ عالم قانون ہیں جس میں علت جاننا لازم نہیں۔ جیسے: وکلاء، کہ عالم قانون ہوتے ہیں، اُن کو قانون کی علت اور لِم کا معلوم ہونا ضروری نہیں، نہ وہ اِس کے مدعی ہوتے ہیں۔ تو اگر اُن سے کوئی قانون کی علت دریافت کرنے لگے، تو وہ یہ کہہ کر چھوٹ جائیں گے کہ ہم عالم قانون ہیں، واضعِ قانون نہیں۔ اور قوانین کی علت واضعانِ قانون سے دریافت کیجیے۔ اسی طرح سے علماء واضعانِ قانون نہیں ؛بل کہ محض عالمانِ قانون ہیں۔ واضعِ قانون حق تعالیٰ ہیں۔ تو علماء سے قوانین کی علت اور لِم دریافت کرنا بھی سخت غلطی ہے۔

ہر جگہ علت بیان کرنا ممکن نہیں

اور علماء کو بھی نہ چاہیے کہ وہ بالکل تابع بن کر عِلل [علتیں اور وجہیں] بیان کرنا شروع کردیں۔ کیوں کہ ایسا کرنے سے ''علت اور لِم کی دریافت کا دروازہ کھلتا ہے۔'' اور یہ ظاہر ہے کہ ہر جگہ علت کا بیان کرنا بھی ممکن نہیں۔ کسی جگہ تو ضرور خاموش ہونا پڑے گا۔ مثلاً: اگر کوئی پوچھنے لگے کہ مغرب کے وقت تین رکعت کیوں مقرر ہوئی اور حج ذی الحجہ میں کیوں مقرر ہوا؟ تو ہم کیا جواب دیں گے؟ یا کوئی پوچھنے لگے کہ نماز پانچ ہی کیوں مقرر ہوئی ،تو ہمارے پاس کیا معقول جواب ہے؟ تو جب کہ کسی نہ کسی جگہ پہنچ کر اس قاعدے سے کام لینا پڑے گا تو پہلے ہی سے اس سے کیوں نہ'' نفع اُٹھائیں۔(۱)

---

(۱) ملفوظات حکیم الامت جلد۱۳-''مقالاتِ حکمت'' جلد۲ص ۳۵ تا ۳۶۔

۲-نظیر، اِمکان، اِستبعاد، اِستحالہ، عادت اور عقل

۴- ''نظیر کو ثبوت سمجھنا''(۱)

عقلی اِستدلال کے باب میں جو غلطیاں کی جاتی ہیں، ''ایک اُن میں سے یہ ہے کہ: نظیر کو ثبوت سمجھ کر کبھی خود بھی اُسی پر اکتفا کرتے ہیں اور کبھی دوسرے سے، باوجود اُس کے دلیل قائم کرنے کے، نظیر کا مطالبہ کرتے ہیں۔'' اصولِ موضوعہ نمبر ۶ میں اِس کی وضاحت کی جا چکی ہے کہ مثلاً: گراموفون، ٹیپ ریکاڈر، موبائل وغیرہ کا ذریعۂ کلام کے طور پر ہاتھ پیر کے بولنے کی نظیر بن جانا، خوردبین کی ایجاد کا حدیث میں مذکور بعض خبروں کی نظیر بن جانا، حرارت وبرودت وغیرہ کے وزن کیے جانے کا قیامت میں وزنِ اعمال کی نظیر بن جانا، وغیرہ؛ یہ تمام نظیریں واقعات کی اصل دلیل نہیں ہیں۔ نہ صرف یہ؛ بلکہ جتنے شرعی، معادی واقعات ہیں اُن سب کے اِستدلال کا طریقہ یہ ہے کہ: وہ سب ممکن ہیں اور جس ممکن واقعہ کی خبر مخبرِ صادق دے، عقل کی رو سے اُس کا ماننا واجب ہے؛ لہٰذا اِن واقعات کا ماننا واجب ہے۔ اِس طرح دلیل تو قرآن وحدیث ہیں۔ اب رہیں نظیریں، تو وہ صرف تعجب خیزی دور کرنے کے واسطے مزید وضاحت کے لیے ہو سکتی ہیں۔

۵- ''ممکن چیزوں پر عقلی دلیل کا مطالبہ کرنا''

عقلی استدلال کی غلطیوں میں سے ایک یہ ہے کہ ممکن چیزوں پر عقلی دلیل'' کا مطالبہ کرتے ہیں۔ اِن دونوں امر [یعنی نظیر کو ثبوت سمجھنے اور ممکن چیز پر عقلی دلیل کا مطالبہ کرنے] کا غلط ہونا اصول موضوعہ ۵، ۶ میں ثابت ہو چکا ہے۔'' اصولِ موضوعہ نمبر ۵ رمیں بتایا گیا ہے کہ: روایت اور نقل پر مبنی واقعات پر خالص دلیلِ عقلی'' کا قائم کرنا ممکن نہیں؛ اس لیے

(۱)[Considering a precedent to be a final proof]

(۲)''شرح الاغتباہات'' ص ۶۹، ۳۰،۷۔

ایسی دلیل کا مطالبہ بھی جائز نہیں۔''اور اصول موضوعہ نمبر۶ر کے تحت یہ بیان کیا گیا ہے کہ:

''مدعی سے دلیل کا مطالبہ جائز ہے؛ مگر نظیر کا مطالبہ جائز نہیں۔''(۱)

۶-''مستبعد[Improbable] کو محال[Impossible] سمجھنا''

عقلیت کی غلطیوں میں سے ایک یہ ہے کہ مستبعد ہونے سے محال ہونے پر اِستدلال کرتے ہیں۔ اِس کی وضاحت اصول موضوعہ نمبر۳ میں کی جا چکی ہے کہ: ''محال خلاف عقل ہوتا ہے اور مستبعد خلافِ عادت۔ محال کبھی واقع نہیں ہوسکتا، مستبعد واقع ہوسکتا ہے۔'' دونوں کی تعریف جدا ہے۔ ''محال وہ ہے جس کے نہ ہوسکنے پر عقل، دلیل قائم کر دے، جب کہ مستبعد وہ ہے جس کے ادراک سے عقل عاجز ہو۔'' دونوں الگ الگ ہیں، دونوں کو ایک سمجھنا غلطی ہے۔

۷-''عادی اور عقلی امور کو ایک سمجھنا''

ایک خرابی'' یہ ہے کہ عادت اور عقل کو متحد سمجھتے ہیں۔''(۱) اسی لیے اِقناعیات پر بھروسہ کرتے ہیں، حالاں کہ: ''دلائل عقلی ایسے ہونے چاہئیں کہ اُن کا کوئی جز بھی اقناعی نہ ہو، ورنہ وہ دلائل عقلی نہ رہیں گے۔ اور اِس سے یہ خرابی پیدا ہوگی کہ دوسرے لوگ یہ سمجھیں گے کہ اہل اسلام کے پاس صرف اِسی قسم کے دلائل ہیں۔''(۲)

---

(۱) حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں: ''اہلِ سائنس نے عادت کا نام عقل رکھا ہے۔ جو چیز عادت کے خلاف ہوتی ہے، اُسے عقل کے خلاف کہتے ہیں۔ اگر خلاف عقل کے یہ معنی ہیں کہ عقل اُس کی کنہ (اور حقیقت) نہ سمجھ سکے، تو پھر بہت سے امور موافقۂ عادت بھی عقل کے خلاف ہیں (اُن کا بھی اِنکار کرنا چاہیے؛ لیکن) اُن کا انکار نہیں کرتے۔ چناں چہ بچہ کا پیدا ہونا ماں کے پیٹ سے، عقل اِسے کیا سمجھ سکتی ہے؟ اگر کسی شخص کے کان میں یہ بات کبھی نہ پڑنے پائے کہ بچہ ماں کے پیٹ سے پیدا ہوتا ہے، تو اُس کے سمجھ میں ہرگز نہ آوے۔'' (ملفوظات: جلد۱۸-حسن العزیز جلد دوم ص۳۰۹)۔

(۲) ملفوظات حکیم الامت: ج۱۳، ''مقالات حکمت'' ج۲ ص۶۴۔

مباحث-تنبیہات

پہلی بحث: مادہ کا حادث ہونا

دوسری بحث: قانونِ فطرت

تیسری بحث: نبوت

چوتھی بحث: قضاوقدر

پانچویں بحث: شریعت کے چار اصول

چھٹی بحث: حدیث

ساتویں بحث: اِجماع

آٹھویں بحث: قیاس

نویں بحث: حکمتیں اور علتیں

دسویں بحث: زمانہ کی تبدیلی اور شریعتِ اسلامی

گیارہویں: فرد کی آزادی اور معاشرت

بارہویں بحث: باطنی اخلاق وجذبات

پہلی بحث-مادہ کا حادث ہونا:

☆ مادہ کے قدیم ہونے کا عقیدہ اسلام اور سائنس دونوں کے خلاف

☆ مادہ کے قدیم ہونے کے متعلق دو مغالطے

☆ مغالطوں کا اِزالہ۔

پہلی بحث-کائنات کی ہر چیز فانی، یہاں تک کہ مادہ

مسلمان خدائے تعالی کے قائل ہیں؛ لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ خدائے برحق کا قائل ہونا موقوف ہے تمام کائنات کے فانی ہونے پر یہاں تک کہ مادہ کے بھی فانی ہونے پر۔ اِس حوالہ سے بعض قدیم فلاسفہ اور موجودہ سائنس داں، چوں کہ مادہ کو قدیم[Eternal] مانتے ہیں، اس لئے اُن کے اتباع اور اعتقاد میں، افسوس ہے کہ کچھ مسلمان مفکرین بھی مادہ کے قدیم ہونے کے قائل ہوگئے ہیں۔

سائنس دانوں کی بے چینی یہ ہے کہ وہ خدا کے قائل نہیں۔ چناں چہ-خالق سبحانہ کے منکر ہونے کی وجہ سے-اُنھیں ہر شے کے تکون[Mechanism] کی طبعی علت[Natural Cause] نکالنے کے لیے مادہ کے اصل اور قدیم ہونے کا عقیدہ قائم کرنا پڑا۔

قدمِ مادہ اور جدید فلاسفہ واہلِ سائنس کا نظریہ

اِس کی تفصیل یہ ہے کہ جدید فلاسفہ اور اہل سائنس کے نزدیک:

☆ عالم سماوی وارضی تمام کائنات کی اصل دو چیزیں ہیں۔ ۱: مادہ اور ۲: اس کی قوت۔ اور یہ دونوں قدیم[Eternal] ہیں، ازلی ہیں۔ ایک دوسرے کے لیے لازم ہیں، ایک کا دوسرے سے جدا ہونا ناممکن ہے۔

☆ مادہ کو ہیولی کہتے ہیں جو نہایت درجہ بسیط ہے کہ جتنا زیادہ سے زیادہ بسیط ہونے کا تصور کیا جاسکے، جب کہ:

☆ قوت دراصل مادہ کی حرکات کا نام ہے۔ اس حرکت کا کوئی سبب نہیں ہے؛ بل کہ یہ قوت، مادہ کی ذاتی حرکت ہے۔ اجرام سماویہ، کواکب، کائنات ارضیہ، جمادات، نباتات،

حیوانات، یہ سب مادہ ہی سے اس کی حرکت کے سہارے وجود میں آئے ہیں۔

☆ مادہ کے قدیم اور علت فاعلی اور مؤثر حقیقی ہونے کی وجہ سے فلاسفہ جدید کسی معبود اور خالقِ کائنات کا انکار کرتے ہیں۔

☆ صانع عالم اور خالق کائنات کے انکار کے نظریہ کی بنا پر ہی چیزوں کو اُس کی طبیعت اور تاثیر کے ساتھ مؤثر بالذات سمجھتے ہیں اور کارخانۂ عالم کا وجود وظہور از خود محض اتفاقی طور پر مانتے ہیں۔

انکار خدا پر بنیاد رکھ کر اہلِ سائنس نے نظامِ عالم کے تکوّنات[Ontology] کے باب میں یہ اختراع کیا کہ: اِس کا مکوّنِ اول [ابتدائی تعمیری اکائی] مادہ زُلالی ہے جو بہت سے جامد وسیال عناصر سے ترکیب شدہ ہے۔ اُس میں اغتذا[Nutrition]، انقسام اور توالد[Reproduction] کی خصوصیات ہیں، جسے بروتوپلاسما[Protoplasm] کہتے ہیں۔ اِس مادہ میں ترقی اور توالد ہوتے ہوتے نبات کی نہایت سادہ شکل، پھر اُس سے دوسرے نباتات، اسی طرح حیوانات اور حیوانات سے انسانوں کا وجود وظہور عمل میں آیا ہے۔

۲-قدمِ مادہ اور مسلمان مفکرین

فلسفہ میں ''قدیم مطلق کی دو قسمیں: ۱-زمانہ کی رو سے۔۲-ذات کی رو سے، قرار دے کر بعض فلاسفہ قدمِ مادہ کے قائل ہو کر بھی صانعِ عالم کی ضرورت کے لیے یہ توجیہ کرتے ہیں کہ: گو مادۂ عالم قدیم ہے؛ مگر پھر بھی وہ بذاتِ خود موجود نہیں ہوا۔'' گویا مادہ'' کی ذات اُس کے وجود کی علت نہیں؛ بل کہ حق تعالیٰ کی ذات اُس کے وجود کی علت ہے۔'' یہاں تک تو اُن فلسفیوں نے درست کہا؛ مگر اس کے بعد جو کچھ کہا، وہ نادرست ہے۔ اُنہوں نے کہا:

''حق تعالیٰ سے مادہ موجود تو ہوا ہے؛ لیکن کبھی ایسا نہیں ہوا کہ مادہ موجود نہ ہو۔ اور نہ آئندہ ایسا ہوگا کہ موجود نہ رہے۔ اِس طرح مادہ قدیم بھی رہا اور ''واجب الوجود''(۱) بھی نہ ہوا۔ فلسفہ کی اصطلاح میں ایسے قدیم کو ''قدیم بالزمان'' کہتے ہیں۔'' اِس طرح قدیم کی دو قسمیں کر دی گئیں: ۱-قدیم بہ حساب زمانہ۔ ۲-قدیم بہ حساب ذات۔ ''قدیم بہ حساب زمانہ وہ ہے جس کی کوئی زمانی ابتدا نہیں۔ قدیم بہ حساب ذات وہ ہے جس کی کوئی ابتدا نہیں۔''(۲)

مادہ کے قدیم ہونا خلافِ اسلام

جب یہ بات معلوم ہو گئی، تو اب سمجھنا چاہیے کہ: خدا تعالیٰ کی صفات ذاتی ہیں، اُن میں کوئی دوسرا شریک نہیں اور اُس کی ایک مخصوص صفت ''قدیم''، یعنی ازلی [Eternal] ہونا ہے کہ جس کی کوئی ابتدا نہ ہو اور نہ اُس پر کبھی عدم [Nothingness] طاری ہوا ہو۔ اِس باب میں ایک غلطی یہ کی جاتی ہے کہ یہ مخصوص صفت ''قدیم'' مادہ سے وابستہ کی جاتی ہے اور توجیہ یہ پیش کی جاتی ہے کہ عدم سے وجود ہو جانا سمجھ میں نہیں آتا، اس لیے مادہ کا عدم سے وجود میں آنا محال ہے، لہٰذا مادہ بھی 'قدیم' ہے؛ لیکن غور کرنا چاہیے کہ اگر کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا

(۱) ''واجب الوجود'' اُسے کہتے ہیں کہ جس کی ذات اُس کے وجود کی خود علت ہو۔

(۲) حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ: ''حل الاعتباہات'' ص ۱۳۲۔

اُس کے محال ہونے کی دلیل بن سکتی ہے، تو پھر ایک موجود سے بھی اُس کے سوا کسی دوسری شے کا موجود ہونا کب سمجھ میں آسکتا ہے؟ کیوں کہ جس طرح ہر موجود شی پہلے معدوم تھی، پھر موجود ہوئی، اُسی طرح مادہ کی ہر تبدیلی پہلے معدوم تھی، پھر موجود ہوئی۔ مادہ کی ہر تبدیلی پہلے معدوم اِس طرح تھی کہ مادہ بغیر صورتِ شخصیہ کے پایا نہیں جاتا اور صورتِ شخصیہ معدوم ہوتی رہتی ہے، جب صورتِ شخصیہ معدوم، تو مادہ بھی معدوم۔

مزید وضاحت یہ ہے کہ ہم پوچھتے ہیں کہ مادہ سے وابستہ پہلی صورت جو بھی رہی ہو، اُس مادہ پر جب دوسری صورت طاری ہوئی تو پہلی باقی رہی یا زائل ہوگئی؟ اگر باقی رہی، تو لازم آئے گا کہ شخص دو شخص ہوجائیں اور یہ محال ہے۔ اور اگر زائل ہوگئی، تو لازم آئے گا کہ قدیم نہ تھی، کیوں کہ قدیم کا زوال ناممکن ہے۔ پھر جب صورت معدوم ہوگی، تو مادہ بھی معدوم ہوگا(۱)؛ لہٰذا ثابت ہوا کہ مادہ بھی عدم ہی سے وجود میں آیا اور مادّہ کا قدیم ہونا عقیدۂ اسلام کے خلاف ہے۔

مادہ کا قدیم ہونا خلافِ سائنس

چوں کہ سائنس مشاہدہ کی پابند ہے، اِس لیے وہ خدا ہی کی قائل نہیں۔ اور صورت کے بغیر مَادّہ کا خود وجود ہی مشاہدہ کے خلاف ہے، چہ جائے کہ قدیم ہونا، لہٰذا سائنس کی اتباع کرنے والے یہ مسلمان، سائنس اور اسلام دونوں کے خلاف ہوئے۔

سائنس کے، اس لیے کہ سائنس مشاہدہ کی پابند ہے اور خدا تعالیٰ کا مشاہدہ ہو نہیں سکتا اور یہ مسلمان، مسلمان ہونے کی وجہ سے خدائے تعالیٰ کا انکار کر نہیں سکتے۔ اور اسلام کے اس لیے کہ اسلامی عقیدہ کی رو سے مادہ قدیم ہو نہیں سکتا، کیوں کہ خدا کے علاوہ ہر شی حادث ہے۔

---

(۱) ”تغیر فی الذات کی یہ صورت کہ حقیقت باقی رہنے کی حالت میں دوسری حقیقت کی طرف انتقال ہوجائے، ممکن کے اندر بھی نہیں ہوسکتی، چہ جائے کہ قدیم میں۔“ (مولانا صدیق احمد باندویؒ: ”اِسعاد الفہوم فی شرح سلم العلوم“ ص۱۳ ادارالکتاب دیوبند)

۳-خدا کا قائل ہونا مادہ کے حادث ہونے پر موقوف

گفتگو کی اہمیت تازہ کرنے کے لیے یہ دو یہ فقرے دوبارہ پڑھ لیجیے:

۱-''غور کرنا چاہیے کہ اگر کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا اُس کے محال ہونے کی دلیل بن سکتی ہے، تو پھر ایک موجود سے بھی اُس کے سوا کسی دوسری شے کا موجود ہونا کب سمجھ میں آسکتا ہے؟''

۲-مولانا عبدالباری ندویؒ کا یہ تبصرہ بھی:

''یہ ذرا دقیق اور فکر طلب بات ہے؛ لیکن ہے بڑی تہہ کی بات جس کو راقم احقر بزعم خود اپنی فکر خاص کا نتیجہ سمجھا کرتا تھا اور فلسفۂ اسلام پر لکچروں کے سلسلہ میں اس سے کام لیتا تھا۔ الحمدللہ کہ حضرت نے مہر تصدیق ثبت فرمادی''۔(۱)

بہر حال یہ بات تو معلوم ہوگئی کہ مادہ کے قدیم ہونے کا عقیدہ اسلام اور سائنس دونوں کے خلاف ہے۔اور مسلمانوں کے لیے لمحۂ فکریہ یہ ہے کہ: اگر صحیح طریقہ سے غور کیا جائے، تو مادہ کو قدیم مانتے ہوئے، پھر خود خدا تعالیٰ'' ہی کی ضرورت نہیں رہتی۔ کیوں کہ جب [مادّہ کے قدیم ہونے کا یہ مطلب ہوا کہ] اُس کی ذات اُس کے وجود کی علت ہے [اور یہی واجب الوجود کا مفہوم ہے]،تو وہ [مادہ ہی] واجب الوجود ہوگیا۔اور [یہ بھی معلوم ہے کہ] ایک واجب الوجود کا دوسرے واجب الوجود کی طرف محتاج ہونا، خود خلافِ عقل ہے۔[کیوں کہ] جو تعلق حق تعالیٰ کا اپنی صفات اور افعال سے ہے، وہی تعلق اُس [مادّہ] کا اپنی صفاتِ حرکت وحرارت اور اپنے افعال، تنوعات [خاصیات و تاثیرات یعنی مظاہر وحوادث] وغیرہ سے ہوسکتا ہے۔''(۲) پس خدائے برحق کا قائل ہونا خود موقوف ہے مادہ کے حادث ہونے پر۔

اِس وضاحت سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ مادہ ''قدیم بالذات'' نہیں ہوسکتا، وہیں یہ بھی معلوم ہوگیا کہ ''قدیم بالزمان'' بھی نہیں ہوسکتا۔لیکن اِس کے برخلاف مغربی عیسائی فلسفیوں میں

تھامس اکویناس(Thomas Aquinas ۱۲۲۵-۱۲۷۴) مادہ کے "قدیم بالزمان" ہونے کا قائل ہے۔اور اب میرٹھ میں اکویناس کے فلسفیانہ افکار کے اِحیاء کے لیے درس نظامی سے مستفید ایک فاضل کے ذریعہ اکیڈمی قائم کردی گئی ہے۔اِسی طرح آریہ سماجی تحریک کے بانی پنڈت دیا نند سرسوتی اور اُس کے متبعین بھی مادہ کو "قدیم بالزمان" کہتے ہیں۔مفکر قاضی قیصر الاسلام اِسے "مشروط تخلیق" کے نظریہ [کی اِصطلاح] سے تعبیر کرتے ہیں جس کی رو سے: "خدا نے عالم کو مقدم مادہ سے پیدا کیا ہے۔مادہ ہیولیٰ کی صورت میں قبل سے موجود تھا جس سے خدا نے کائنات کو تشکیل دیا۔" پھر اِس پر تبصرہ فرماتے ہیں کہ "ایسے نظریہ کی رو سے خدا ایک قادرِ مطلق خدا نہیں رہ جاتا اور ہمیں ثنویت کی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے"

یہ "ثنویت" کیا چیز ہے؟: "ثنویت وہ نظریہ ہے کہ: جو مبداء کائنات کی حیثیت سے کسی ایک کے بجائے دو اصلوں سے دنیا کی تخلیق کی توجیہ کرتا ہے۔" (۳)

ملحد بارچ اِسپنوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷ء) اِسی نظریہ کا قائل تھا۔قاضی صاحب موصوف اس پر رد کرتے ہوئے رقم طراز ہیں کہ: یہ نظریہ منطقی طور پر نا قابلِ قبول ہے، کیوں کہ "جوہر" حقیقتِ مطلقہ لامتناہیہ کا نام ہے، اس لیے: "دو جواہر یا دو حقیقتِ مطلقہ پہلو بہ پہلو بہ یک وقت موجود نہیں کہے جاسکتے اور دو جوہروں کا تصور باہم متضاد اور متخالف ہے۔گویا اِس طرح سے جوہر کی لامتناہیت کا تصور باطل قرار پاتا ہے اور یوں جوہر مطلقہ کا تصور جوہر محکوم میں بدل کر رہ جاتا ہے اور جوہر کی حقیقی تعریف کا بطلان لازم آتا ہے۔" (۴) موصوف قاضی صاحب مزید لکھتے ہیں: "چوں کہ نظریۂ ثنویت میں ایک قسم کا منطقی تضاد موجود ہے، اِس لیے اِس نظریہ کو ہر مکتبۂ فکر کے فلاسفہ نے مسترد کردیا ہے۔" (۵)

---

(۱) مولانا عبدالباری ندوی: "جامع المجد دین"۔ (۲) جیسا کہ اہلِ سائنس مادہ کو یہی حیثیت دیتے ہیں اور خدا کے منکر ہیں۔ "شرح الاغتبابات" ص ۸۹-۹۶۔ (۳) قاضی قیصر الاسلام: "فلسفے کے بنیادی مسائل" ص ۲۴۴۔ (۴) ایضاً ص ۶۴، ۶۵۔ (۵) ایضاً۔

۴-مادہ کے قدیم ہونے کے متعلق دو مغالطے

پہلا مغالطہ

اگر کوئی شخص اجزائے مادہ کو مع الصورت قدیم مانے اور اُس صورت کو "بعد میں طاری ہونے والی صورتوں" کے ساتھ بھی مجتمع مانے، اس طرح سے کہ وہ [مادہ] بہ شکل چھوٹے چھوٹے ذرّوں کے تھا" جنہیں عقلی اور ذہنی طور پر تقسیم کیا جانا ممکن ہے؛ مگر خارجی تقسیم "ممکن نہیں، جیسا دیمقراطیس بھی ایسے اجزاء کا قائل ہوا ہے۔

دیمقراطیس (Democritus ۴۶۰-۳۷۰ ق م) کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے یہ نظریہ "نظریۂ دیمقراطیسی" اور یہ اجزاء "اجزائے دیمقراطیسی" کہلاتے ہیں۔ اِس نظریہ کی رو سے کائنات کی تعمیر ایسے ذرات سے ہوئی ہے جن کی تقسیم نہیں ہوسکتی۔ کائنات میں جو کچھ تغیر و تبدل نظر آتا ہے، وہ اِن ذرات کی کمی بیشی اور افتراق و اجتماع کا نام ہے۔ بعد میں یہی رائے اِباحیت پسند یونانی فلسفی ابیقورس (Epiqure ۲۷۰ ق م) نے اختیار کی۔ اور اب جدید فلاسفہ اور اہلِ سائنس کے اِکتشافات کے مآخذ بہت کچھ اِنہی فلسفیوں کے نظریے ہیں۔ اِن اجزاء کی حقیقت ایک تمثیل کے پیرایہ میں حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ نے یہ بیان کی ہے کہ:

"فرض کرو کہ باجرہ کا ایک ڈھیر ہے۔ اُس کو کسی نے چار حصے کر کے ایک ایک حصہ کو ایک ایک رنگ سے رنگ دیا۔ ایک حصہ کو خوب گہرا زرد کر دیا اور ایک حصہ کو سیاہ کر دیا اور ایک کو سفید، ایک کو نیلا کر دیا۔ اب وہ اُن کو ملا کر مختلف ڈھیریاں بنا کر مختلف رنگ دکھا سکتا ہے۔ اگر اِن چاروں کو برابر مقدار میں ملاتا ہے اور فرض کرو کہ اِتنی دور سے دکھاتا ہے کہ باجرے کے دانے" دکھائی "نہ پڑیں، تو دیکھنے والوں کو ایک ایسا رنگ نظر آئے گا جو چاروں سے الگ ہے۔ اور اگر سیاہ اجزاء کو غالب رکھتا ہے، تو ایسا نظر آئے گا جو بہ نسبت پہلے کے مائل بہ سیاہی ہے۔ علی ہذا جس رنگ کے اجزاء کو جس نسبت سے کم زیادہ کرے گا، مرکب میں ویسا ہی رنگ نظر آنے لگے

گا۔ دیکھنے والے کی نظر چوں کہ اجزاء کو یعنی باجرہ کے دانوں کو' دوری کی وجہ سے محسوس نہیں کرتی، اِس وجہ سے ہر ڈھیری کو وہ یہی کہتا ہے کہ اِس ڈھیر کا کل کا رنگ یہی ہے۔ حالاں کہ واقع میں وہ رنگ موجود نہیں اور کسی جزو میں بھی وہ رنگ نہیں، یہ صرف نظر کی غلطی ہے۔

اِسی طرح کبھی وہ اُس باجرہ کے سو(۱۰۰) دانوں سے ایک ڈھیری بنا دیتا ہے، تو ایک مجسم چیز نظر آتی ہے۔ اور کبھی ہزار، دو ہزار، دس ہزار دانوں کی ڈھیری بنا دیتا ہے، تو حسبِ تعداد-دانوں کے اور اُن کے تلے اوپر یا برابر رکھ دینے کے-مختلف شکل کی چیزیں نظر آنے لگتی ہیں۔ اِن تغیرات کو دیکھ کر یہ کہنا صحیح نہیں کہ اصل چیز بدل گئی۔ حقیقت یہ ہے کہ اصل چیز نہیں بدلی، یعنی باجرہ کے دانے وہی ہیں۔ ہر دانے کی وہی شکل اور وہی رنگ ہے جو پہلے سے تھا، صرف ''تعداد کی کمی بیشی'' اور اِفتراق و اِجتماع ہو گیا ہے۔ اِسی طرح مادہ کے ذرات ایک صورتِ خاص رکھتے ہیں، اُن میں کوئی تغیر و تبدل نہیں ہوتا اور دنیا میں جو کچھ تغیرات دیکھے جاتے ہیں، یہ اُن ذرات کے اِفتراق و اجتماع اور کمی بیشی کا نتیجہ ہے۔...... خلاصہ یہ کہ ذراتِ مادہ میں تغیر نہیں اور جب تغیر نہیں، تو'' مادہ کے حادث ہونے کی کوئی دلیل نہ رہی۔''(۱)

دوسرا مغالطہ

کوئی شخص مادہ کو مع الصورت متصل واحد مان کر اُس میں اجزائے تحلیلیّہ کا قائل ہو۔(۲) اور اِس حیثیت سے اُن اجزاء کو قدیم کہے۔ اِس نظریہ کا حاصل یہ ہے کہ ''مادہ کو مع الصورت متصل واحد مان لیا جاوے، یعنی عالم کے اجزائے اوّلی ایک دفعہ کل کے کل ایک صورتِ خاص پر مع صفتِ قدامت کے موجود ہو گئے۔ اُن میں ذرات اور چھوٹے چھوٹے اجزاء نہ تھے۔ پھر جو کچھ عالم میں کائنات موجود ہوتی ہیں، وہ سب اِن اجزائے اولی کے ٹکڑے ہو ہو کر متفرق ترکیبوں سے مل کر بنتے ہیں[اِن ٹکڑوں کو اجزائے تحلیلیہ کہتے ہیں]۔''

(۱) حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ: ''حل الاغتباہات'' ص ۱۳۳، ۱۳۴۔ (۲) ''شرح الاغتباہات'' ص ۹۸، ۱۰۰۔

۵-مغالطوں میں باہمی فرق اور اُن کا اِزالہ

اِس نظریہ میں اور پہلے نظریہ یعنی اجزائے دیمقراطیسیہ کے نظریہ میں یہ فرق ہے کہ پہلے نظریہ'' کی رو سے عالم کا مادہ مجتمع چیز نہ تھا؛ بل کہ نہایت باریک اجزاء تھے، اُن کے ملنے سے دنیا کی چیزیں بنیں۔'' بنیاد دونوں نظریوں کی ایک ہی ہے، وہ یہ کہ: مادہ بہ وقتِ قدامت مع صورت کے موجود تھا۔ دیمقراطیس کے قول پر وہ صورت ذرات کے ساتھ قائم تھی۔ اور دوسرے قول پر وہ صورت اُس مجتمع چیز کے ساتھ قائم تھی جو اصل ہے عالم کی۔ اِن دونوں تقریروں سے قدامتِ مادہ کے قائل فلسفیوں کے نزدیک مادہ کو تغیر سے نجات مل گئی اور تغیر ہی پر حدوث [و فنا] کی بنیاد ہے؛ لہٰذا مادہ کے قدیم [Eternal] ہونے کی گنجائش نکل آئی۔'' جواب دونوں کا ایک ہے جسے حضرت مصنف نے آگے ذکر کیا ہے۔

دونوں مغالطوں کا اِزالہ

عالم کے مادہ کو پہلے نظریہ کی رو سے منتشر اجزا مانیں یا دوسرے نظریہ کے تحت صورت کے ساتھ متصل، تو: ''ہم پوچھتے ہیں کہ اگر یہ ذرات یا اجزا قدیم ہوں گے، تو اُس وقت متحرک تھے یا ساکن؟ اگر متحرک تھے، تو [ماننا پڑے گا کہ] حرکت اُن کی قدیم تھی۔ اور اگر ساکن تھے، تو [ماننا پڑے گا کہ] اُن کا سکون قدیم تھا۔'' [حالاں کہ:]

۱- [ساکن ماننے میں یہ خرابی ہے کہ] اِس وقت ہم بعض اجسام کو متحرک دیکھتے ہیں جس کی حرکت سے وہ [ساکن] اجزاء بھی متحرک ہیں، جس سے سکون زائل ہوگیا۔

۲- اور [اگر متحرک ماننے میں یہ خرابی ہے کہ:] بعض اجسام کو ہم ساکن دیکھتے ہیں جس کے سکون سے وہ [متحرک] اجزاء بھی ساکن ہیں [جس سے حرکت زائل ہوگئی]۔(۱)

بہرحال، حرکت وسکون دونوں کے زوال کا مشاہدہ کررہے ہیں۔حالاں کہ] قدیم کا زائل ہونا محال ہے۔" پس اِن اجزاء کی حرکت یا سکون کا قدیم ہونا محال ہوا۔اوراجزاء اِن دو سے خالی نہیں ہوسکتے[متحرک ہوں گے یا ساکن]۔پس ثابت ہوگیا کہ خود وہ اجزاء[یا ذرات] بھی قدیم نہیں ہیں۔"

غیرموجود میں خداتعالیٰ کا تصرف سمجھ میں نہ آنا

اوراگر مادہ کے حادث ماننے میں یہ امر رکاوٹ ہے کہ معدوم میں تصرف یعنی غیرموجود شی پر عمل درآمد سمجھ میں نہیں آتا، تو معلوم ہونا چاہیے کہ یہ محض استبعاد ہے اور موجود چیز پر غائب کا قیاس کرنا ہے، جب کہ محسوسات ومشاہدات پر غائب اور غیرمحسوس باتوں کو قیاس نہیں کیا جا سکتا۔(۲) اِس کے علاوہ یہ پہلے بتایا جاچکا ہے کہ کسی چیز کا سمجھ میں نہ آنا اُس کے باطل ہونے کی دلیل نہیں ہوتی۔(۳) ایسی چیزیں مستبعد کہلاتی ہیں اور مستبعد چیزیں ممکن ہوا کرتی ہیں۔اور یہ بھی بتایا گیا ہے کہ جس ممکن کی خبر مخبرِ صادق کے ذریعہ حاصل ہوتی ہو، اُس کا قائل ہونا ضروری ہے۔(۴)۔

---

(۱) "حل الاشتباہات" ص ۱۳۴، ۱۳۵۔

(۲) "شرح الاشتباہات" ص ۱۰۰-۱۰۲۔

(۳) دیکھیے اصول موضوعہ۔ نمبر۱۔

(۴) ایضاً۔

بحث۲-قانونِ فطرت

الف-وعدۂ قولی اور وعدۂ فعلی

☆خلجانات کی اساس

☆قانونِ فطرت اور خوارقِ عادت۔

☆قرآنی آیات میں سنت اللہ کے معنی

☆دلائل نہیں، مغالطے

☆دریافتوں کے اصولوں کی سوغات: الحاد

☆مغربی نظریۂ "خداپرستی"۔نیم الحادی رنگ

☆اسلام کی فطرت سے ہم آہنگی: ایک مغالطہ۔

۱- خلجانات کی اساس

گزشتہ صفحات میں یعنی ابتدا سے اب تک جدید تعلیم یافتوں کے ذہنوں میں سائنس اور علوم جدیدہ کی راہ سے پیدا ہونے والے جو شبہات اور خلجانات ذکر کیے گئے، اُن کا سرچشمہ ''جدیدیت'' ہے۔ ''جدیدیت'' کا اصلی مطلب وحی سے بے زاری اور عقلیت پرستی کی فوقیت ہے۔ اور اس کی اہم ترین خصوصیات میں سے ''تخمین واستقراء کو دلیل عقلی سمجھنا'' ہے جس کی حقیقت وحیثیت کتاب ''الانتباہات المفیدۃ'' کے ''انتباہِ دوم'' کے تحت بیان کی گئی ہے۔ سطورِ ذیل میں اُسی حقیقت کا بیان ذرا تفصیل کے ساتھ ہے۔

سائنس میں اِستقراء [Inductive Method] درحقیقت ایک ذریعہ ہے مادہ کے افعال وخواص دریافت کرنے کا۔ مادہ کے افعال وخواص کا نام ہی ''قوانین فطرت'' ہے جو اِستقرائی طریقۂ کار کا سہارا لے کر وضع کیے گئے ہیں، جن کے متعلق یہ عقیدہ ہے کہ اِن ''قوانین فطرت'' کے خلاف کسی امر کا واقع ہونا محال ہے؛ لیکن معلوم ہونا چاہیے کہ یہ عقیدہ اِس اسلامی عقیدہ سے- کہ خدا تعالی ہر چیز پر قادر ہے- مزاحمت کرتا ہے۔ اِس کی وضاحت یہ ہے کہ علم وارادہ کے بعد خدا کی صفات میں سب سے مقدم صفت کمالِ قدرت ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ خدا کی قدرت عام ہے، فطرت کے قوانین اور مادہ کی خصوصیات کی پابند نہیں؛ لیکن اِس اسلامی عقیدہ کے برخلاف سائنس اور علوم جدیدہ کی اثر پذیری کے نتیجہ میں بہ کثرت مسلمان مفکرین بھی قوانینِ فطرت کے سحر سے مسحور ہو گئے۔ اِس کا اثر یہ ہوا کہ اُنہوں نے عقل ونقل دونوں سے مغالطہ آمیز دلائل کے ذریعہ خلافِ عادت امور کے اِنکار کی راہ ہموار کر لی، یعنی خوارق اور معجزات کا اِنکار کیا۔

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے کتاب ''الانتباہات المفیدۃ عن

الاشتباہات الجدیدۃ'' کے ''اشتباہِ دوم'' میں تجدد پسندوں کے اِسی مغالطہ کو- اپنے اُسلوب اور اپنے طرزِ استدلال میں- دور کیا ہے اور بتایا ہے کہ خلاف فطرت اور خلافِ عادت چیزیں عقل کے خلاف نہیں ہوتیں۔ مزید برآں ''استقراء'' کی حقیقت کا تجزیہ کرتے ہوئے یہی نتیجہ بعض جدید مفکروں نے بھی ظاہر کیا ہے۔ حضرت مولانا عبد الباری ندویؒ فرماتے ہیں: ''قوانین فطرت یا اسباب طبعیہ کی نسبت [حکیم الامتؒ نے جو گفتگو فرمائی ہے] یہ خلاصۃً وہی بحث ہے جو قانونِ تعلیل [علت و معلول Causation] کے سلسلہ میں تفصیل کے ساتھ جدید فلسفہ میں ہیوم [۱۷۱۱ء تا ۱۷۷۶ء] نے کی ہے۔ اور پھر اُس کے اتباع میں منطقِ استقراء [Inductive Reasoning] کے مشہور معلم جدید اسٹورٹ مل (۱۸۰۶ء-۱۸۷۳ء) وغیرہ نے کی ہے۔ اور جو فلسفہ ہی میں نہیں سائنس میں بھی مسلم ہے۔ ''وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ ''قوانین فطرت کی اِسی استقرائی حقیقت کی بنا پر خود ہیوم ہی کو اقرار کرنا پڑا ہے کہ کسی معجزہ کا انکار محض اُس کے خلاف فطرت ہونے کی بنا پر نہیں کیا جا سکتا۔ یہی نہیں بل کہ اگر ...... معجزہ کی نفس شہادت قابل اطمینان اور قوی تر موجود ہو تو اُس خرقِ عادت [خلافِ فطرت واقعہ] کو قبول ہی کرنا پڑے گا۔''(۱)

اگر شہادت قابل اطمینان موجود نہ ہو، تو جو کچھ گمان، شک یا اِنکار پیدا ہوگا، وہ سند کے خدشہ اور اُس کی کمزوری و بے اِطمینانی کی وجہ سے ہوگا، نہ کہ خرق عادت ہونے کی وجہ سے۔

یہ بات معلوم ہے کہ قوانینِ فطرت کے اعتقاد کے نتیجہ میں اِنکار خوارق و معجزات کی راہ ہموار کی گئی، ساتھ ہی یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ اِس اِنکار پر فراہم کردہ دلائل مغالطہ آمیز تھے۔ آگے اُن دلائل کا ذکر کر کے اُن کا مغالطہ ہونا ظاہر کیا جائے گا۔

---

(۱) ''جامع المجددین''، نیز ملاحظہ ہو الامام نانوتویؒ: ''تقریر دل پذیر'' ص ۷۶، ۷۷، ۸۰ تا ۸۴۔

۲- قانونِ فطرت اور خوارقِ عادت

۱- عقلی دلیل

''عقلی رنگ یہ ہے کہ مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ آگ ہمیشہ جلاتی ہے، کبھی اِس کے خلاف نہیں دیکھا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بچہ ماں باپ سے پیدا ہوتا ہے، کبھی اِس کے خلاف نہیں دیکھا۔ پس [فطرت کے] اِس قاعدہ کے خلاف جو ہوگا، وہ محال ہے۔'' پھر معجزہ چوں کہ خلافِ فطرت ہوتا ہے، اس لیے معجزات کو محال قرار دے کر اس کا انکار کر دیا گیا۔

اِنکارِ معجزات کی نوعیت

''بعض [معجزوں] سے تو'' صاف طور پر اِنکار کیا'' کہ اُس حکایت ہی کی تکذیب [و تردید] کردی۔ البتہ ایسے معجزاتی واقعات جو قرآن و حدیث میں صراحت کے ساتھ مذکور تھے اور انکار ممکن نہ تھا،'' وہاں در پردہ انکار کیا کہ تاویل باطل سے کام لیا۔ اور جب معجزات کے ساتھ یہ معاملہ کیا، تو کراماتِ اولیاء تو کسی شمار میں نہیں۔''

دلیل یا مغالطہ

یہ دلیل نہیں ; بل کہ مغالطہ ہے ; کیوں کہ کسی چیز کو محال کہنا'' ایک دعویٰ ہے، دعوی کے لیے دلیل کی حاجت ہے۔'' اور عادت کے خلاف ہونا، یہ بات محال ہونے کی دلیل نہیں بن سکتی، اس لیے کہ'' اِس کا حاصل استقراء [Inductive Reasoning] ہے۔(۱) اور استقراء میں چند جزئیات [Propositions] کا مشاہدہ ہوتا ہے، اُن سے دوسری جزئیات پر استدلال کرنا قطعی نہیں ہوسکتا''; البتہ ظنی دلیل [Probability] کے درجہ'' میں دوسری جزئیات کے لیے بھی اُس حکم کو ثابت کہہ سکتے ہیں ; لیکن یہ ظن [Probability] وہاں حجت ہوگا جہاں اُس سے'' زیادہ قوی دلیل اُس کی مخالف نہ ہو۔ اور وہاں بھی ظنی دلیل کا حجت ہونا ایسا ضروری و

---

(۱) استقراء کے معنی ہیں جائزہ لینا، تلاش و جستجو کرنا، اکثر جزئیات کا جائزہ لے کر کوئی نتیجہ نکالنا، کوئی نظریہ وضع کرنا۔

لازم نہ ہوگا کہ اُس کے خلاف ممکن ہی نہ ہو۔ضروری ولازم ہونا ثابت کرنے کے لیے مستقل دلیل کی حاجت ہے۔اِسی لیے جس جگہ مقابلہ میں زیادہ قوی دلیل موجود ہو، وہاں اِستقراء سے ثابت ہونے والی ظنی دلیل موثر نہ ہوسکے گی اور قوی تر دلیل پر عمل ہوگا۔

''پس جب خلافِ فطرت ممکن ہونے کی تردید کے لیے کوئی دلیل نہیں اور استقرا سے موافقتِ فطرت کا ''ضروری'' ہونا ثابت نہیں''، تو لازم ہے کہ زیادہ قوی دلیل-مثلاً مخبر صادق کی خبر سے بعض واقعات کے خلافِ فطرت ہونے کی اطلاع ملنے پر اس قوی تر دلیل-کو حجت مانا جائے۔اور اُس میں بعید سے بعید تاویلات کو راہ نہ دی جائے۔

تاویل کی خرابی

چوں کہ تاویل میں الفاظ کے ظاہری معنی کے خلاف مراد لیا جاتا ہے، اس لیے بلاضرورت اِس کا اِرتکاب نہیں کیا جاتا۔اور گذشتہ بیان سے ثابت ہو چکا ہے کہ معجزہ میں تاویل کی کوئی ضرورت نہیں ، پھر کیوں تاویل کی جاوے؟ ورنہ یوں، بلاضرورت الفاظ کے ظاہری معنی کے خلاف [تاویل] کرنے کا دروازہ کھولا جائے، تو ہر چیز میں تاویلات پیدا کی جا سکتی ہیں اور کسی عبارت، کسی شہادت کو حجت نہیں کہا جاسکتا۔

۲-نقلی دلیل

مسلمان مفکرین جنھوں نے خوارق اور معجزات کے اِنکار کی راہ نکالی، اُن کی طرف سے قرآن کے ذریعہ اِستدلال یہ ہے کہ: حق تعالیٰ نے فرمایا: ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا﴾ (اور تم اللہ کی سنت میں کوئی تبدیلی نہ پاؤ گے۔) (۳) یہ اور دیگر متعدد آیتیں پیش کر کے سرسید ،حالی وغیرہ نے لکھا ہے کہ: ''قرآن ہم کو صاف صاف ہدایت کرتا ہے کہ قوانین قدرت کبھی نہیں بدلتے۔'' (۴)

(۲) ''شرح الاشتباہات'': ص ۱۰۵-۱۰۷۔ (۳) ''تفہیم القرآن'' جلد ۵ ص ۵۸۔اِس کی تفسیر میں علامہ مودودی نے کچھ نہیں لکھا۔ (۴) اِسی کو سرسید قوانینِ فطرت کہتے ہیں۔دیکھیے: حالی: ''حیاتِ جاوید'' پانچواں ایڈیشن ۲۰۰۴ء۔

۳- قرآنی آیات میں سنت اللہ کے معنی

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں: یہ دلیل تو صحیح ہے؛ لیکن اِس صحیح دلیل'' سے [خلافِ فطرت کے محال ہونے پر] استدلال کا صحیح ہونا موقوف ہے دو امر پر۔ایک یہ کہ [یہ تسلیم کرلیا جائے کہ] ''سنت'' سے مراد ہر سنت ہے۔دوسرے یہ کہ [تبدیلی کرنے والے یعنی] ''تبدیل'' کے فاعل میں عموم ہے، خدا اور غیر خدا دونوں کو شامل ہے۔حالاں کہ دونوں دعووں پر کوئی دلیل نہیں۔

''سنت'' سے مراد حق کا غلبہ ہے

[کیوں کہ نہ صرف] ممکن؛ بل کہ واقع بھی ہے کہ [قرآن کریم میں اِس مضمون کے لیے جہاں ''سنت'' کا لفظ آیا ہے، وہاں] ''سنت'' سے مراد'' سیاق وسباق کے لحاظ سے ''خاص خاص امور ہیں جو اُن آیات میں مذکور ہیں، جن کا حاصل حق کا غلبہ ہے باطل پر،'' عام اِس سے کہ یہ غلبہ دلائل وبراہین کے ذریعہ ہو یا قتال ومقابلہ کے ذریعہ۔

''تبدیل'' کا فاعل غیر اللہ ہے

''اور اگر اِس [''سنت''] میں عموم لیا جاوے [اور معنی کو عام رکھا جائے]، تو: ''تبدیل'' کا فاعل غیر اللہ ہے۔یعنی خدائے تعالیٰ کے معمول [عام عادت] کو کوئی دوسرا شخص نہیں بدل سکتا۔جیسے دنیا میں بعض احکام شاہی میں کسی جماعت کی شورش وغیرہ بعض اوقات سنگِ راہ ہو جاتی ہے۔(۱)

[اِسی طرح کوئی خدا کے حکم یا فیصلہ میں رکاوٹ یا تبدیلی نہیں کرسکتا۔اس کے لیے جو لفظ''

---

(۱) الفتح:۲۳۔''بیان القرآن'': جلد۹ ص ۶۶، احزاب، آیت ۶۲، جلد ۱۱ ص ۳۵۔

سنت'' اختیار کیا گیا ہے، تو اُس سے مقصود] توثیق ہوگی وعدہ ووعید کی۔'' جیسا کہ ''حق کے غلبہ کا وعدہ اور باطل کے لیے خسران وناکامی کی وعید کے متعلق ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا﴾ میں توثیق وتاکید کر دی گئی ہے: کہ خدائے تعالیٰ کے اِس وعدہ اور وعید کو کوئی تبدیل نہیں کر سکتا۔''

''اگر تبدیل کا فاعل اللہ ہو

لیکن اگر ''تبدیل'' کا فاعل اللہ تعالیٰ ہی کو مان لیا جاوے، تو عادت اور وعدہ کا حاصل وہ ہوگا جو اِس آیت میں مذکور ہے: ''- اِنَّ اللّٰهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيْعَادَ ۔[یعنی جن خصوصی واقعات کا اللہ تعالیٰ نے وعدہ فرمایا ہے، اُن کے خلاف نہیں ہوگا] جیسے قیامت کے آنے کا اللہ تعالیٰ نے وعدہ فرمایا ہے [چناں چہ ارشاد ہے] اور بلاشبہہ اللہ تعالیٰ خلاف کرتے نہیں وعدہ کو''، اس لیے قیامت کا آنا ضروری ہے۔ اور اِس کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ اِس طرح اب مذکورہ آیت: ﴿وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا﴾ کا مطلب یہ ہوا:

''اور آپ خدا کے دستور میں (کسی شخص کی طرف سے) ردوبدل نہ پاویں گے (کہ خدا تو کوئی بات جاری کرنا چاہے اور کوئی اُس کو روک سکے۔ پس سنة الله الخ میں احتمال قبل الوقوع کا دفعیہ فرما دیا [کہ طریقہ کا اِجرا ہونے سے پہلے کوئی سدِّ راہ ہونا چاہے، تو نہیں ہو سکتا] اور لَن تَجِدَ میں احتمال بعد الوقوع کا دفعیہ فرما دیا کہ جب وہ واقع کرنے لگے، تو کوئی ہٹا نہیں سکتا۔)''(۱)

---

(۱) پ: ۳۰، اٰل عمران: ''بیان القرآن'' جلد ۲ ص ۳ ''شرح الاشتباہات'' ص ۱۰۷، ۱۰۸۔

۴-دلائل نہیں، مغالطے

تجدد پسندوں نے عادۃ اللہ کا وعدۂ فعلی ''ورک آف گاڈ''[Work of God]نام رکھاہے۔اور قرآنی اقوال کو وعدہ قولی ''ورڈ آف گاڈ''[Word of God]قرار دیا۔سرسید احمد خاں لکھتے ہیں: ''ہمارا یقین ہے کہ قرآن مجید حقیقتِ امور کے مطابق ہے، کیوں کہ وہ ''ورڈ آف گاڈ'' ہے اور بالکل ''ورک آف گاڈ'' اُس کے مطابق ہے......'' بہ الفاظِ دیگر ''ہمارا یقین کامل ہے کہ ورک آف گاڈ اور ورڈ آف گاڈ کبھی مختلف نہیں ہو سکتے، گو ہم نے اپنے نقص علم سے کبھی ورڈ کے معنی غلط سمجھے ہوں'' اگر مختلف ہوسکتا ہے، [یعنی دونوں میں اگر تعارض ہو] تو '' ورک آف گاڈ [سائنسی تفتیشات کے ذریعہ دریافت ہونے والا قانونِ فطرت] تو موجود ہے جس سے انکار نہیں ہوسکتا، اس لیے ورڈ آف گاڈ جس کو کہا جاتا ہے اُس کا جھوٹا ہونا لازم آتا ہے۔''(۱) اور یہ محال ہے۔اِس سے معلوم ہوا کہ دونوں میں ہم آہنگی لازم ہے۔ پھر اِس دعوی پر جو دلیل قائم کی گئی ہے اُس کا تجزیہ کرتے ہوئے حکیم الامت فرماتے ہیں: ''ایک تیسری تقریر اِس مدعا کی [کہ قوانینِ فطرت کے خلاف ہونا محال ہے] اور بھی سنی گئی ہے جو مرکب ہے عقلی و نقلی [دونوں طرح کے اِستدلال] سے۔

دلیل، عقلی اور نقلی سے مرکب: وہ یہ کہ: ''عادت اللہ ایک وعدۂ فعلی ہے [یہ عقلی اِستدلال ہے] اور [قرآنی صراحت کی رو سے] وعدہ میں تبدیل'' محال ہے۔

دلیل کا تجزیہ: اِس میں یہ جو بات کہی گئی ہے کہ خدا تعالی کے وعدہ میں تبدیلی محال ہے ، یہ تو بے شک وشبہہ مطلقاً صحیح ہے؛ لیکن عادت اللہ کا وعدۂ فعلی ہونا] تسلیم نہیں۔

[یہاں دو مثالیں ذکر کی جاتی ہیں جن سے معلوم ہوگا کہ عادت کو وعدہ کہنا درست نہیں:

مثال ۱: ''بارش کے موسم میں بارش ہوتے ہوئے جب کبھی اول بار'' بارش رُکی ہوگی جب تک کہ بارش کے رُکنے کی عادت بھی نہ تھی؛ کیوں کہ عالم کا حادث ہونا پہلے ثابت ہو چکا

ہے اور یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ شی عدم سے وجود میں آیا کرتی ہے۔اس لیے اگر بارش کے ہوتے رہنے کی وہ عادت وعدہ تھا، تو اُس وعدہ میں خلاف کیسے ہو گیا؟(۲)

مثال۲: ''مخلوقات کی انواع-Species] سب حادث ہیں۔ جب مادہ میں اول نوع[Species] پیدا ہوئی ہے اور مدت تک اُسی نوع کے افراد پیدا ہوتے رہے، تو یہی عادت ہو گئی تھی۔ پھر دوسری نوع کے افراد کیوں پیدا ہونے لگے؟

شبہہ: اگر کہا جاوے کہ یہ عادت کے خلاف اس لیے نہیں تھا کہ اصل عادت اسباب طبیعہ پر آثار کا مرتب کرنا تھا اور یہ سب اِس عادت میں داخل ہے۔

عادت اور فطرت کی اصل حقیقت: تو ہم کہیں گے کہ چوں کہ اسباب طبیعہ خود'' قدرت و ارادہ میں خدا تعالی کے تصرف اور خدا تعالی کے تعلق'' کے محتاج ہیں، اِس لیے اِس اصل کی بھی ایک اصل دوسری نکلے گی۔ یعنی [خدائے تعالیٰ کا اپنی] قدرت وارادہ سے تصرف [وتبدیلی] کرنا۔ پس اصل عادت اِس کو کہیں گے [کہ خدائے تعالیٰ نے قدرت اور ارادہ سے اسبابِ میں تصرف فرمایا یا اسباب کو معطل کر دیا]۔ سو یہ خلافِ سائنس واقع ہونے میں بھی محفوظ ہے۔ اِس اعتبار سے خلافِ عادت بھی موافق عادت کے ہو گیا۔ بہ اعتبار صورت کے خلافِ عادت کہنا صحیح ہے اور بہ اعتبار حقیقت کے [قدرت وارادہ سے تصرف کے اعتبار سے] موافقِ عادت کہنا درست ہے۔ پس واقعات کے انکار یا تحریف کی کون ضرورت ہوئی؟''

---

(۱) ''ورڈ آف گاڈ میں تو خدا اپنے آپ چند اصول انسان کی ہدایت کے لیے بتاتا ہے۔ لیکن ورک آف گاڈ، یعنی طبعی کائنات خود نہیں بولتی؛ بل کہ انسان اپنی بساط کے مطابق اس کے عوامل دریافت کرتا ہے۔ پھر انسان کے دریافت کیے ہوئے اصول نہ تو کائنات کے تمام عوامل کا احاطہ کر سکتے ہیں اور نہ قطعی ہوتے ہیں جیسے کہ سائنس کے اصول روز بدلتے ہیں۔'' ایسی صورت میں ''مطابقت ڈھونڈنے کے معنی تو یہ ہوئے کہ کلام الٰہی کو عقل انسانی کا تابع کر دیا جائے۔'' (ڈاکٹر ظفر حسن: سر سید اور حالی کا نظریہ فطرت ص ۲۶۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ص ۲۸۴، ۲۸۵)۔

(۲) ''شرح الاشتباہات'' ص ۱۰۹-۱۱۱۔

۵-خیالات کا رُخ موڑنے والے اِکتشافات

سائنس داں گلیلیو [۱۵۶۴-۱۶۴۲] پہلا شخص ہے، جس نے آسمانی کتاب کے ساتھ سائنسی تضاد میں سائنس کی ترجیح پر اِصرار کیا، اُس کا کہنا تھا کہ: ''مقدس کتابوں اور'' فطرت'' [سائنسی حقائق] دونوں کا سرچشمہ کلمۂ ربانی ہے۔ فطرت غیر متغیر اور اٹل ہے، اور اپنے قوانین سے تجاوز نہیں کرتی۔ میرا خیال ہے کہ فطری نتائج کے بارے میں جنہیں ہمارے حواس محسوس کرتے ہیں یا جنہیں تجربے ثابت کرتے ہیں، کبھی بھی کوئی شک یا شبہہ نہیں ہونا چاہیے۔ فطری نتائج کو کبھی بھی الہامی کتابوں کی سند سے رد نہیں کرنا چاہیے۔''(۱)

عیسائی مذہب کا پیروکار گلیلیو کا ترجیحِ سائنس پر اِصرار کی وجہ'' قوانینِ فطرت'' کا عقیدہ تھا، اس لیے مناسب ہے کہ مغرب کے قوانینِ فطرت پر ایک ہلکی سی روشنی ڈالی جائے۔

اِنسانی خیالات میں اِنقلاب

کائنات، فطرت اور انسان کی حقیقت وحیثیت کے متعلق سوالات تو ابتدا ہی سے چلے آرہے تھے؛ لیکن نشاۃ ثانیہ کے بعد عہدِ روشن خیالی کا ظہور ہوتے ہی ایک طرف سائنس نے اپنی دریافتوں اور اصولوں کے متعلق ایک حتمی رائے قائم کر لی اور قدیم سے چلے آرہے اصول وحقائق پر، جو اُس کے دائرۂ تحقیق میں آتے تھے اور جو نہیں آتے تھے، سب پر سوالیہ نشان لگا دیے۔ دوسری طرف کچھ تو محیر العقول دریافتوں نے اور کچھ اہلِ سائنس کے شان دار ناموں کی مرعوبیت نے لوگوں کی سوچ میں تبدیلی پیدا کر دی۔ زندگی کے حالات وخیالات کا رُخ موڑنے والی دریافتوں میں سرِ فہرست یہ ہیں:

اِنقلاب لانے والے سائنسی اِکتشافات

۱-کاپرنیکی نظریۂ کائنات- System Copernicum ۱۵۴۳ء-موجد: کاپرنیکس

۲-قانون ثقل-Gravity ۱۶۶۴ء-موجد: اسحاق نیوٹن۔

۳-برق-Electricity-۱۸۲۱ء-موجد: مائیکل فائریڈی۔

۴-اِرتقا-Evolution-۱۸۵۹ء-موجد: چارلس ڈارون۔

۵-مشاہدۂ جراثیم Experiment with Bacteria ۱۸۶۰ء-موجد: لوئس پاسچر۔

۶-پینسلین-Penicillin-۱۹۲۸ء-موجد: الیگزینڈر فلیمنگ۔ نیز جراثیم کش ادویہ-Antibiotics-۱۹۲۱ء-کا موجد بھی یہی ہے۔

۷-نظریۂ اضافیت-Theory of Relativity-۱۹۰۵ء-موجد: البرٹ آئنسٹائن۔

۸-نظریۂ اِنفجارِ عظیم Big Bang Theory ۱۹۲۷ء-موجد: جارج لیمیٹر۔

۹-ڈی.این.اے.D.N.A.-Deoxyribonucleic-acid(۱)

۱۹۵۳ء: موجد: جیمس واٹسن اور فرانسیس کِرک۔

۱۰-مینڈلیف جدول-Dmitry Mendelev'Table ۱۸۶۹ء موجد: دیمتری مینڈلیف۔ توثیق: ہینری موسلی-۱۹۱۳ء۔

یہ دریافتیں حیرت انگیز تھیں، جن سے انسان کو سہولتیں حاسل ہونے کے ساتھ صحت کی حفاظت، امراض کی ہلاکت خیز صورتوں سے نبرد آزما ہونے کی موثر تدبیریں دریافت ہوئیں ،معاشرت اور معاش کا معیار بلند ہوا اور اِستحصال کی روش پر قدغن لگے۔ اگر یہ سب چیزیں خدا تعالی کی شکر گزاری میں اِضافے کا باعث بنتیں، تو یہ انسانیت کی بہترین خدمت ہوتی۔

---

(۱) سرسید اور حالی کا نظریۂ فطرت ص۱۵۹ بہ حوالہ The Western Intellectual Tradition by J. Bronowski and Mazlish Penguin Books 1963,Bruce Great Britain.

(۲) D.N.A.-(Deoxyribonucleic acid) ۱۹۵۳: انسان اور تمام ذی حیات میں پایا جانے والا موروثی مادہ ہے۔ ذی حیات کے ہر خلیہ-Cell-میں یکساں ڈی.این.اے. ہوا کرتا ہے۔ ڈی.این.اے. میں جسم کی خصوصیات کی اِطلاعات اُس کوڈ کی شکل میں محفوظ رہتی ہیں جو چار کیمیائی اساس پر مشتمل ہوتا ہے: adenine(A),cytosine(C),guanine(G),and thymine(T)۔ اِن چار اساس کی ترتیب DNA سلسلہ کہلاتی ہے۔

۲-دریافتوں کے اصولوں کی سوغات: اِلحاد

بے احتیاطی یہ ہوئی کہ اِن دریافتوں کی وجہ سے اہلِ سائنس کو خود بھی غلو پیدا ہو گیا۔ اُنہوں نے ''قانونِ فطرت'' کے نام سے ایک اساس مقرر کر لی اور اُنہیں اُس اساس پر ایسا ناز ہوا کہ بعض مشہو سائنس دانوں نے یہ اعلان کر دیا کہ سائنس اور مذہب کا جب بھی تعارض ہو گا، تو سائنس حق پر اور مذہب باطل پر ہو گا''۔ اِس طرح اُنہوں نے ایک طرف تو تمام علمی چیزوں میں سائنسی اصلاح ضروری خیال کی، دوسری طرف مذہبی عقائد اور مذہبی اصول وہدایات کے لیے بھی سائنس ہی کو معیار قرار دے لیا۔

انحراف کی بنیاد

اِس اِنکار وانحراف کی بنیاد درحقیقت یہ سائنسی عقیدہ ہے کہ: ''مادہ کی حرکت وحرارت سے نظامِ عالم قائم ہے۔ نیچرل یا طبعی قوانین[Natural or Scientific laws] اِس کے نظم کو بحال رکھتے ہیں''۔

نیچر یا فطرت کے اِن قوانین میں تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ سائنس نے چوں کہ فطرت کے رازہائے سربستہ کو کھولا ہے؛ اس لیے سائنس ہی معیار ہے۔ اور وہی علم، حقیقت اور صداقت کا مصداق بن سکتا ہے جو سائنس سے حاصل کیا جائے۔ اِس کا نام ''نیچر'' یا ''فطرت'' رکھا گیا۔ یعنی نیچر اور فطرت' جس اعتقاد اور یقین کا نام ہے، اُس کی رو سے ہر شئ اپنی طبعی خصوصیات اور اَسباب کے تحت ہی ظاہر ہوتی ہے اور اُس کے علاوہ ماورائے طبعیات اور روحانی توجیہات سرے سے قابلِ التفات ہی نہیں۔ یہ نیچر، عالم کی ہر شے میں پایا جاتا ہے، خود انسان کے اندرون میں یہی نیچر ہوتا ہے جو خیر وشر کا فیصلہ کرتا ہے۔ ظواہر اشیاء اور مظاہرِ

فطرت[External World] کے علاوہ کوئی شے حقیقی اور واقعی درجہ نہیں اختیار کرسکتی۔ فطرت کے اصولوں کے ماسوا کسی حقیقت کی قطعیت اور سچائی کا اعتقاد نہیں کیا جاسکتا۔تمام قدریں اضافی ہیں جو انسان کے معاشرتی ارتقا کے نتیجہ میں عمرانی عوامل کے تحت پیدا ہوتی ہیں۔"(۱)

یہ سائنسی رجحان تھا جس کی رو سے کائنات کے تصور میں تبدیلی آچکی تھی۔صحیفۂ فطرت کے مقاصد-جو فلسفے اور طبعیات کی ابتدا سے اب تک متعین چلے آرہے تھے کہ مصنوعات کی معرفت سے خالق کی معرفت تک رسائی حاصل کی جائے۔موجودات ومخلوقات کے حادث ہونے کے مشاہدے سے موجود اصلی اور خالق عالم کی ذات،صفات اور قدرت کا اِقرار کیا جائے اور اُس کے حقوق ادا کرنے کی ایک دھن سوار رہے۔دنیا وآخرت میں تفکر کر کے موازنہ کیا جائے کہ کون قابلِ ترجیح ہے؟ کس کا نفع حادث وفانی ہے اور کس کا نفع باقی ودائم ہے؟-اِن مقاصد کے بدل جانے کے بعد اِلحاد کو پنپنے کا ایسا موقع ملا کہ اُس پر لگام کسنا مشکل ہوگیا۔کاپرنیکی کائناتی ماڈل کے ظہور کے بعد"نظریۂ نیوٹن کے فلسفیانہ اثرات کے تحت ایک منظّم لادین فکر ظاہر ہونے لگی۔......شاید ہم بجا طور پر یہ نتیجہ اخذ کرسکتے ہیں کہ نظریۂ نیوٹن نے فکری طور پر فقط فرانسیسی انقلاب کی ہی راہ ہموار نہیں کی؛ بلکہ ڈارون تک پہنچنے کا نصف راستہ بھی طے کیا۔(۱)

---

(۱)ڈاکٹر اسرار عالم:"اسلام کی اخلاقی صورت حال"۲۱۔

۷-فطرت پرستی کالادینی معاشرتی مکتبِ فکر

الحاد کے اِس سیلِ رواں کے ذمہ دار بالخصوص دو انکشافات تھے:

۱-نیوٹینی فزکس، ۲-قانونِ فطرت۔یعنی نئی طبیعیات، نئی فطرت پرستی۔

''نیوٹن نے یہ ثابت کیا کہ کائنات یا فطرت......اِنتہائی باریک یا دقیق نظم ونسق کے ساتھ جاری وساری ہے، اُس کے اجزا کے درمیان ریاضی قوانین کے مطابق ایسا ربط ہے کہ کوئی چیز بھی اُس سے جدا نہیں۔'' اِس فکر نے اُن مفکرین و محققین کو راہ دکھلائی جو مذہب سے فرار چاہتے تھے۔نیوٹن کے نظریہ کے نتیجہ میں......اُنہوں نے کلیسا کے الٰہ کا انکار کردیا اور نئے الٰہ پر ایمان لائے۔جس کا نام اُنہوں نے فطرت یا نیچر رکھا۔......وہ اِس دعوے سے نہ گھبرائے کہ نئے الٰہ کے لیے اپنا اخلاقی قانون اور اجتماعی شریعت ہے......اِس دعوی میں وہ لوگ بھی شریک تھے جو کلیسا کے خدا کا مکمل طور پر انکار کرتے تھے [اور وہ لوگ بھی] جو خدا کو فقط ایک گھڑی ساز کی حیثیت سے مانتے تھے اور وحی و ادیان کا انکار کرتے تھے۔اِن سب کو فطرت پسند یا نیچر پسند کی اصطلاح کے تحت اکٹھا کیا گیا۔یہ سب لوگ سمجھتے تھے کہ انسانی عقل بذاتِ خود اپنے آپ پر اعتماد کرسکتی ہے۔وہ اجتماعی قانونِ طبعی کو ایسے ہی دریافت کرسکتی ہے جیسے نیوٹن نے کائنات کا نظامِ طبعی دریافت کیا۔لہٰذا اخلاق دین کے ساتھ مربوط نہیں اور نہ ہی اصلاً وحی، آسمانی کتب اور مذہبی پیشواؤں اور اُن کے اداروں کی ضرورت ہے۔بلکہ یہ سب رُکاوٹیں ہیں جو عوام اور قانونِ طبعی کے درمیان حائل ہیں، حالاں کہ قانونِ طبعی واحد حق دار ہے کہ معاشرے کی قیادت کرے۔''(۱)

''مغربی فکر کی کتابیں اُس [اٹھارہویں صدی کے] دور کو فطرت کی عبادت و معبودیت کا دور قرار دیتی ہیں۔یہ محض مجازی طور پر نہ تھا؛ بلکہ حقیقت تھی۔چناں چہ اللہ کی وہ تمام صفات جن کو لوگوں نے مسیحیت سے نقل کیا تھا، اُن کو فلاسفہ اپنے جدید الٰہ کے لیے نقل

کرنے لگے۔......اُن کی نظر میں دونوں الٰہوں میں بہت بڑا فرق بھی تھا۔کلیسا کا خدا...... غصے والا معبود ہے جو انسان کی آزادی پر بیڑیاں لگاتا ہے،اُس کو پابندیوں سے دوچار کرتا ہے......اور زمین پر اپنے نمائندوں کی ذلت آمیز غلامی کو لازم قرار دیتا ہے۔

اِس کے مقابلے میں فطرت کا معبود پُرکشش اور کشادہ دل تھا جس کا کوئی کلیسا تھا اور نہ کوئی پابندی۔وہ رسومات اور نمازوں کا مطالبہ نہ کرتا تھا۔اِس دین کے داعی روسو، والٹیر اور ڈیڈروٹ جیسے تھے،جن کی علمی کتب تھیں،جیسے انسائیکلو پیڈیا،عقد اجتماعی اور روح القوانین"

اِس طرح الٰہوں والے مذہب-جس میں خدا"سخت گیر،کینہ پرور تھا جس نے نسلِ انسانی کو عذاب میں ڈالا،اُس نے اپنے بیٹے کو قتل کیا صرف اِس وجہ سے کہ پہلے انسان نے اُس کے باغ کا پھل کھایا تھا-کی کمزوری نے بعض معاصرین کو اِس بے کار اور ٹھنڈے اللہ کے انکار پر اِشارہ دیا۔اُنہوں نے محسوس کیا کہ ایسے اللہ کے اختراع کی کوئی ضرورت نہیں جس کا کوئی اثر نہ ہو۔چناں چہ والٹیر کی حکمت اِسی مذہب کے مطابق اللہ کو نہیں مانتی-لیکن فرضی طور پر اُسے تسلیم کر لیتی ہے۔[کیوں کہ] فطرت اللہ کے وجود سے مستغنی ہے۔"

اِس کھلے اِلحاد کے مقابلے میں اٹھارہویں صدی عیسوی کے عصرِ تنویر میں طبعی اور عقلی مکتبِ فکر اور نظریۂ نیوٹن سے مسیحی دنیا میں ایک اور مکتبِ فکر پیدا ہوا"ڈی اِزم"۔"یعنی معبود کو فقط رب"پرورش کنندہ"ماننا لیکن وحی کا انکار کرنا۔یہ مذہب درحقیقت اللہ کے انکار کی طرف ایک قدم تھا۔""یہ مذہب نیوٹن کے بیان کردہ طبعی عالم کی قریب ترین تصویر تھا جو ایک نظام اور قانون کے تابع چلتا تھا۔اِس مذہب میں الٰہ یہ وہ مسؤل شخصیت تھی جو اِس آلاتی دنیا کی تدبیر،تعمیر اور تحریک کی ذمہ دار تھی۔"اِس مذہب کے زُعماء عوام کے سامنے ایمان باللہ کا اقرار کر لیتے تھے(۲)

(۱)ڈاکٹر سفر الحوالی،مترجم محمد زکریا رفیق:"سیکولرزم"ص۲۶۶۔(۲)ایضاً:ص۱۲۱تا۱۲۲جستہ جستہ۔

۸-مغربی نظریہ’’خداپرستی‘‘

نئی طبیعیات، نئی فطرت پرستی، کی کوکھ سے جنم لینے والا تیسرا اِنکشاف ڈی اِزم تھا یا’’نئی خداپرستی‘‘، یعنی یہ اعتقاد کہ خدا نے کائنات بنا کر اُس میں چند قوانین رکھے اور کائنات کو اُن قوانین کے حوالے کر کے خود بے دخل ہوگیا۔ اب اِس کائنات کا نظم وانصرام اِنہی قوانینِ فطرت کے سہارے خود بخود رواں دواں ہے اور خدا انسانی زندگی میں دخل اندازی سے بھی گریزاں ہے۔

نئی خداپرستی کا محرک

’’نئی خداپرستی‘‘ کا یہ رنگ ۱۶۹۰ء سے ۱۷۴۰ء میں انگلینڈ میں پروان چڑھا۔ والٹیئر [۱۶۹۴ء-۱۷۷۸ء] کی فکر کے نتیجہ میں فرانس پہنچا، پھر جرمن اور امریکا۔ اُن مفکرین کی اکثریت اِسی عقیدہ کی حامل تھی جو فرانس اور امریکی انقلاب کے بانی تھے۔ اِس تصور کے اُبھرنے کی وجہ یہ تھی کہ انسان کو یہ اطمینان حاصل تھا کہ وہ اپنی دلچسپیوں میں خدائی مداخلت اور اُس کے احکام کی پابندی سے یکسو اور بے فکر ہے۔

مثال: کائنات ایک عظیم مشین ہے اور کوئی بھی مشین جو اِس خوبی سے چلتی ہو وہ بغیر ایک منصوبے کے نہیں چل سکتی۔ جہاں کوئی کائنات کا نقشہ یا منصوبہ ہو، وہاں نقشہ بنانے والا بھی ہوگا۔’’فطری دینیات‘‘ کے موضوع پر لکھنے والے پے لی[William Paley ۱۷۴۳-۱۸۰۵] جیسے مصنفوں نے مشین اور نقشہ ساز کا تصور گھڑی کی مثال سے سمجھایا کہ: اگر آپ کو ایک گھڑی زمین پر پڑی ہوئی مل جائے، تو شاید آپ کو اُس کے فوائد یا مقاصد سمجھ میں نہ بھی آئیں؛ لیکن جیسے جیسے آپ اُس پر غور کریں گے، ایک دانستہ تخلیق کی علامتیں پائیں گے۔ اِسی طرح طبیعی دنیا کی حالت ہے، کہ جس پر غور کرتے اور سوچتے سوچتے اُس کے خالق پر دھیان جاتا ہے اور اُس کے لیے انسان میں ایک عزت اور احترام پیدا ہوتا ہے۔

نئی خداپرستی میں دم خم نہیں

اِس تصور میں دم خم نہیں تھا۔ رواں صدی کے ایک مغربی مفکر کا تازہ مضمون ”مغربی خدا پرستی کائنات کے فلسفی طریقۂ استدلال کے سامنے فیل کیوں کر ہو جاتی ہے؟“ نظر سے گزرا۔ مضمون نگار رِچ ڈیم لکھتا ہے کہ: کائنات میں خدا کی عدم مداخلت کا عقیدہ فلسفہ کی نظر میں کسی حقیقت اور سچائی پر مبنی نہیں تھا؛ کیوں کہ خدا قادر مطلق [Omnipotent] ہے، قادر مطلق ہونے کا یہ مطلب تو نہیں کہ خدا یہ کر سکے گا اور یہ نہ کر سکے گا۔ منطقی طور پر قادرِ مطلق سے یہ تصور ہی محال ہے کہ وہ بعض امور کی انجام دہی میں بے بس ہو۔ ورنہ منطق ہی غیر منطق کہلائے گی۔ اور خدا، خدا ہی نہ رہ جائے گا۔ خدا کو تو یہ قدرت حاصل ہے کہ وہ طبعی قوانین کو کسی بھی وقت توڑ سکے۔ چناں چہ اپنی قدرت اور اپنے محبوب بندوں سے تعلق کے اِظہار کے لیے اِن طبعی قوانین کو توڑتا اور خوارق و معجزات رونما کرتا رہتا ہے۔

نئی خدا پرستی کی خرابیاں

”نئی خدا پرستی“ کے عقیدہ کے حاملین جب یہ کہتے ہیں کہ خدا کائنات میں موجود قوانین کا پابند ہے، تو کوئی شخص یہ سوال کر سکتا ہے کہ کائنات کے یہ قوانین آئے کہاں سے؟ اگر خدا یہ قوانین پیدا کر سکتا ہے، تو اُنہیں معطل کیوں نہیں کر سکتا؟ اور خدا نے ایسی کائنات پیدا کیوں کی جس میں وہ خود دخل اندازی سے معذور ہے؟ معلوم ہوتا ہے کہ ”خدا پرستوں“ کا خدا کوئی پاگل اور بے وقوف قسم کا ہے کہ ایسی کائنات پیدا کر دی جس میں خود اُس کا اپنا کوئی اختیار نہیں رہا۔“ اِس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ”خدا کو یا تو کائنات کی تخلیق کا سلیقہ نہ آیا، یا وہ نہایت بے ڈھنگا، مکروہ قسم کا مکینک ہے۔(۱)

(۱) مقالہ نگار کا اصل مضمون انگریزی میں ہے۔ ملاحظہ ہو: Why deism fails as a philosophical paradigm of the universe:by Rich Deem

contact ،Deism/by branch.doctrine ،wwwdistancy.com،/hrowse/deism

۔evidence for God from science

۹-نیم اِلحادی رنگ

نئی طبیعیات،نئی فطرت پرستی اورنئی خدا پرستی وغیرہ تصورات کے علی الرغم ،جب۱۹روی صدی عیسوی کی ابتدا میں ماڈرن سائنس مسلم دنیا میں داخل ہوئی،تو سائنس کے ساتھ متعدد مغرب زدہ فلسفیانہ افکار و خیالات نے مسلمان مفکروں کے ذہنوں کواپنی گرفت میں لے لیا۔مارچ ۲۰۰۸ء میں ویکی پیڈیامیں شائع ہونے والے ایک مضمون "Arival of modern science in the Muslim world"میں،مقالہ نگار نے لکھا ہے کہ:یہ بات بڑی اہم ہے کہ اِس موقع پر سائنس ومغربی افکار کے ساتھ اسلامی دینی اصولوں کا سمجھوتہ عمل میں آیا جس کے تناظر میں مسلمان محققین ومفکرین درج ذیل طبقات میں منقسم ہوگئے:(۱)

۱-ایک طبقے نے خود کو اسلامی عقائد واحکام پر مضبوطی سے قدم جمائے رکھنے کے ساتھ نئے خیالات سے خود کو محفوظ رکھنے پر اِصرار کیا۔

۲-دوسرے طبقہ نے یہ رائے قائم کی کہ چوں کہ روشن خیال معاشرے میں جینے اور ترقی کرنے کا اہم اور حقیقی ذریعہ سائنس کے ساتھ وابستگی ہے اور اِس باب میں مسلمانوں کے جمود کا واحد علاج یہی ہے کہ اُن میں سائنسی بیداری لائی جائے،اُنہیں جدید سائنسی تہذیب کو قبول کرنے پر آمادہ کیا جائے۔اور یہ امر عبارت ہے مسلمانوں کے مذہب کی اصلاح سے۔

۳-تیسرے طبقہ نے اسلام کی بڑی خدمت یہ سمجھی کہ اُسے ماڈرن سائنسی تحقیقات کے مطابق کر کے پیش کیا جائے۔اِس میں تین گروپ شامل ہیں:

(ا) آگے جو کچھ ذکر کیا گیا ہے،وہ راقم الحروف کا تجزیہ ہے،جس میں مضمون نگار کے پیش کردہ بعض نتائج اور مفہوم اخذ کیے گئے ہیں۔

[الف]ایک تو وہ کہ مسلم سوسائٹی میں جدید علوم حاصل کرنے کے لیے تحریض پیدا کرنا اور ملحدوں مستشرقوں کے اعتراضات سے تحفظ فراہم کرنے کے علاوہ سائنس کو مذہب کے ساتھ ہم آہنگ دکھلا کر یہ باور کرانا تھا کہ ''اسلام وہی کہتا ہے جو سائنس کہتی ہے۔''

[ب] بعضوں کی فکر اِس بات پر مرتکز رہی کہ وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کریں کہ تمام اہم سائنسی حقائق واکتشافات کی قرآن اور اسلامی روایات میں پیش گوئی کی جا چکی ہے۔ اُن کے خیال میں قرآن کے اِس وصف نے سائنس دانوں کو اپیل کیا ہے اور اِسی چیز نے ماڈرن سائنس کو صداقت اور حقیقت کے مختلف پہلوؤں کی توضیح پر آمادہ کیا ہے۔ گویا اُن کی کاوش کا محور یہ تھا کہ ''قرآن سائنس کی بنیاد اور نہاد ہے۔''

[ج]بعض مفکرین اسلام کی ''تشکیلِ جدید''[Reinterpretation] کے حامی تھے۔ اور اِس حوالے سے وہ ایک نئی دینیات اور نئے اسلام کی تشکیل کے خواہاں تھے جس میں اسلام اور ماڈرن سائنس میں کلی مطابقت پائی جائے۔ چناں چہ ہندوستانی میں اِس کام کو انجام دینے کا بیڑا سرسید احمد خاں نے اُٹھایا۔ اُنہوں نے اسلامی عقائد واحکام کو ''فطری دینیات'' کی صورت میں [جس کا ایک نمونہ پے لی، William Paley ۱۷۴۳-۱۸۰۵ کی ''فطری دینیات'' کے حوالہ سے اوپر آچکا ہے] ڈھالنے کی کوشش کی اور اپنی دانست میں دین کے اصول ومسائل کی تشکیلِ جدید کا کارنامہ انجام دے ڈالا۔

[د]بعض مفکرین اسلام کی نو راسخ العقیدگی کے حامل ظاہر ہوئے، یعنی قدیم اسلامی روایات کا دفاع ظاہریت اور اعتزال کے ملے جلے شاخسانے کے ساتھ، اِس قسم کے مفکرین خلجان ومغالطات کے ازالہ میں علم کلام کے اصولِ صحیحہ سے گریزاں ہیں۔

۱۰-قرآنی حقائق اور اِستقرائی توجیہات

عرض کیا جا چکا ہے کہ ''نئی طبیعیات''، ''نئی فطرت پرستی''، ''نئی خدا پرستی'' کے تحت یہ اصول مقرر کیا گیا تھا کہ سائنسی تحقیقات جن سے قوانین فطرت دریافت کیے جاتے ہیں اِنہیں تو حقیقت تسلیم کیا جائے گا۔ اور اُنہی پر ہر حقیقت کو پرکھا جائے گا۔ اِس تناظر میں مسلمانوں کے ایک طبقہ نے اسلام کی بڑی خدمت یہ سمجھی کہ فطرت کے قوانین کے ساتھ اسلام کو مطابق کر کے پیش کیا جائے۔ اِس کے لیے قوانینِ فطرت کو ''ورک آف گاڈ'' اور اسلامی ہدایت نامہ-قرآن- کو ''ورڈ آف گاڈ'' کہا۔ چناں چہ رسالہ ''تحریر فی اصول التفسیر'' میں ایک اصول کی وضاحت کرتے ہوئے سر سید احمد خاں نے لکھا: ''......اب ہمارے سامنے دو چیزیں موجود ہیں: ۱: ورک آف گاڈ یعنی خدا کا کام۔ ۲: ورڈ آف گاڈ یعنی خدا کا کلام۔ اور ورک آف گاڈ اور ورڈ آف گاڈ کبھی مختلف نہیں ہوسکتا، اگر مختلف ہو تو ورک آف گاڈ [یعنی قانونِ فطرت] تو موجود ہے جس سے انکار نہیں ہوسکتا، اور اس لیے ورڈ آف گاڈ جسے کہا جاتا ہے [یعنی قرآن،] اُس کا جھوٹا ہونا لازم آتا ہے۔ نعوذ باللہ، اس لیے ضرور[ی] ہے کہ دونوں متحد ہوں۔''

''عملی عہد'' اور ''قولی عہد''

پھر ''ورک آف گاڈ'' اور ''ورڈ آف گاڈ'' کے لیے عملی عہد اور قولی عہد کی اصطلاحات وضع کر کے دونوں میں مطابقت اِس طرح بتائی: ''ورک آف گاڈ [قانون فطرت] ایک عملی عہد خدا کا ہے، اور وعدہ اور وعید، یہ قولی معاہدہ ہے۔ اور اِن دونوں میں سے کوئی بھی خلاف نہیں ہو سکتا۔'' چناں چہ: ''اللہ تعالیٰ نے قرآن میں کچھ وعدے کیے ہیں، اُن میں، اور ''قانونِ فطرت'' جس پر اُس نے کائنات کو بنایا ہے اُس میں، جب تک کہ وہ قانونِ فطرت قائم ہے [یعنی قیامت تک] تخلف محال ہے۔ اور اگر ہو تو ذات باری تعالیٰ کی صفاتِ کاملہ میں نقصان لازم آتا ہے۔'' تائید کے لیے سر سید احمد خاں نے چند آیتیں پیش کر کے لکھا کہ:

''اِن آیتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ خدا تعالی نے وعدہ کیا ہے اور تخلُّفِ وعدہ نہیں ہونے کا۔...... یہی حال قانون فطرت کا ہے جس پر یہ کائنات بنائی گئی ہے۔ پہلا [وعدہ جو قرآن میں مذکور ہے] قولی وعدہ ہے اور قانونِ فطرت عملی وعدہ۔ اِس قانونِ فطرت میں بہت کچھ خدا نے ہم کو بتایا ہے، اور بہت کچھ انسان نے دریافت کیا ہے، گوکہ انسان کو ابھی بہت کچھ دریافت نہ ہوا ہو، اور کیا عجب ہے کہ بہت کچھ دریافت نہ ہو؛ مگر جس قدر دریافت ہوا ہے، وہ بلاشبہہ خدا کا عملی وعدہ ہے جس سے تخلف - قولی وعدہ کے تخلف - کے مساوی ہے جو کبھی نہیں ہوسکتا۔'' مثلاً:

''خدا نے فرمایا ہے: **اِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ** (۱) پس جس اندازہ پر خدا نے چیزوں کو پیدا کیا ہے، اُس سے تخلُّف نہیں ہوسکتا۔ پھر خدا فرماتا ہے: **فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ.** (۲) پس جس فطرت پر خدا نے انسان کو پیدا کیا ہے، اُس کی تبدیلی نہیں ہوسکتی۔''

مزید لکھتے ہیں: ''یہ تو عام ہدایتیں نسبت قانونِ فطرت کے تھیں؛ مگر خدا نے ہم کو خاص خاص قانونِ فطرت بھی بتائے ہیں، اور فرمایا ہے: **لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِيْنٍ.** (۳) دوسری جگہ فرماتا ہے کہ: **فَاِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ** (۴)، ہم کو قانونِ فطرت یہ بتایا ہے کہ جوڑے سے یعنی مرد و زن سے اور نطفہ کے ایک مدت معین تک مقرر جگہ پر رہنے سے انسان پیدا ہوتا ہے۔ پس اس قانون فطرت کے برخلاف اُسی طرح نہیں ہوسکتا جس طرح کہ قولی وعدہ کے برخلاف نہیں ہوسکتا۔''

---

(۱) ڈاکٹر رضی الاسلام ندوی: سرسید اور علوم اسلامیہ: ''سرسید کی تفسیر القرآن اور مابعد تفاسیر پر اُس کیا اثرات؛ ص ۷۱ تا ۷۴''؛ بحوالہ ''تحریر فی اصول التفسیر'' ص ۵ تا ۹، از سرسید احمد خاں۔ انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس ۲۰۰۱ء۔

(۲) قمر: ۴۹ ترجمہ: ہم نے ہر چیز کو انداز سے پیدا کیا ہے۔ بیان القرآن، ج ۱۱، ص ۸۶

(۳) الروم: ۲۹ ترجمہ: اللہ کی دی ہوئی قابلیت کا اتباع کرو جس پر اللہ تعالی نے لوگوں کو پیدا کیا ہے اللہ تعالی کی پیدا کی ہوئی چیز کو بدلنا نہیں چاہئے۔ (بیان القرآن: ج ۹ ص ۷)

(۴) المومنون: ۱۲ اور ہم نے انسان کو مٹی کے خلاصہ سے بنایا۔ (بیان القرآن، ج ۷، ص ۹۸۶)

۱۱-اسلام سے فطرت کی ہم آہنگی: ایک مغالطہ

سرسید اور اُن کے متبعین کی یہ محض دل بہلانے کی توجیہات ہیں کہ قوانینِ فطرت کو ''ورک آف گاڈ'' اور وعدۂ خداوندی قرار دے کر اُس پر قرآن کے معانی کو منطبق کرنے کی کوشش کی۔ ورنہ حقیقت وہی ہے جس کا ذکر گزشتہ صفحات میں کیا جا چکا ہے کہ: اِس مغربی فتنہ کی اِبتدا گلیلیو سے ہوئی، پروٹسٹنٹوں سے ہوتا ہوا کیتھولکوں میں پہنچا اور پھر یورپ میں ''فطری دینیات'' کے اصول کی پیدائش کا سبب بنا۔ [جس کا ذکر پہلے آچکا ہے۔] گلیلیو نے کہا تھا:

Science is the work of God and Bihle is the Word ofGod.

سر سید احمد خاں نے اِس فقرہ میں صرف اِس قدر تبدیلی کی کہ بائبل کی جگہ قرآن رکھ دیا اور کہا:

Science is the work of God and Quran is the Word of God.

مذہبِ اسلام کے لیے ہدایت نامہ قرآن ہے، اِس لیے اسلام کے متعلق یہ قرار دیا کہ: ''الاسلام ھو الفطرۃ والفطرۃ ھی الاسلام'' خیال رہے کہ ''فطرت'' سے مراد ''سائنس'' ہے۔ اِس لیے اِس تصور میں اور ''نئی خدا پرستی'' [Deism] کے نظریہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ کیوں کہ اسلام کو سائنس کے دریافت شدہ قوانینِ فطرت کے مطابق کہنے اور خلافِ فطرت کو محال کہنے کی بنیاد اِس پر تھی کہ قوانینِ فطرت [سائنسی قوانین] کو خدا تعالیٰ کا عملی وعدہ کہا جائے؛ لیکن معلوم ہو چکا ہے کہ یہ قول باطل ہے۔ اِس پر کوئی دلیل قائم نہیں؛ بلکہ اِس کے خلاف متعدد دلائل موجود ہیں [جس کا ذکر ماقبل میں تفصیل کے ساتھ گزر چکا۔]

باعتبارِ اعتقادالحادکی اقسام

حاصل یہ ہے کہ اِلحاداور خداپرستی کے حوالہ سے اعتقاد کی دوقسمیں ہیں:

۱-ایک یہ کہ خداہی کا اِنکار ہو۔

۲-دوسرے یہ کہ خدا کا تواِقرار ہو؛ مگراُسے کامل القدرت نہ ماناجائے۔

اِس مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے حضرت حکیم الامتؒ فرماتے ہیں: ''ایک قسم کی دہریت یہ بھی ہے کہ خداتعالی کوتو مانے اوراس کی قدرت ومشیت کوکامل نہ مانے؛ بلکہ [ایک حیثیت سے] یہ پہلی قسم [کہ خداہی کونہ مانے] سے بھی بدتر ہے۔ کیوں کہ یہ شخص خدا کا قائل ہےاور محض برائے نام قائل ہے۔ جیسے کوئی یوں کہے کہ فلاں بادشاہ تو ہے؛ مگر پنشن یافتہ ہے کہ اُسے اختیارات کچھ نہیں۔ چنانچہ بعض لوگ خداتعالی کوایسا قادر مانتے ہیں جیسے گھڑی کا کوک دینے والا، کہ کوک بھردینے کے بعد گھڑی کے چلنے میں اُس کے اختیار کو کچھ دخل نہیں۔ بلکہ اب وہ خود بہ خود چلتی رہے گی ،کوک دینے والا زندہ ہو یانہ ہو۔ جب تک کوک بھری ہوئی ہے اُس وقت تک گھڑی کواُس کی کچھ ضرورت نہیں۔ ایسے ہی یہ لوگ کہتے ہیں کہ حق تعالی کا کام اتناہے کہ اسباب کو پیدا کردیا۔اب اسباب سے مسببات اورعِلل سے معلولات کا وجود خود بہ خود ہوتا رہے گا۔نعوذ باللہ، اِس تاثر وتاثیر میں حق تعالی کا کچھ بھی اختیار نہیں۔ وہ اسباب سے مسبب کومختلف نہیں کرسکتے۔''(۱)

موجودہ مسلمان سائنسدانوں کی کیفیت

پھرمسلمانوں میں اِس عقیدہ[خدا کی قدرتِ کاملہ کے اِنکار] کی اثر پذیری کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''اہل سائنس تو غضب کرتے ہیں کہ خدا کے بھی منکر ہیں۔ اور سائنس والوں میں سے جومسلمان خدا کے قائل بھی ہیں، یہ اُن کی محض وضعداری ہے۔''(۲)

---

(۱)''خیرالحیات وخیرالمات''ص ۵-''اشرف الجواب''ص ۲۸۵۔

(۵)الحج:۵ہم نے تم کومٹی سے بنایا پھر نطفے سے۔(بیان القرآن، ج۷،ص۶۲)(۲)ایضاً۔

ایک قسم کی دہریت یہ بھی

حکیم الامتؒ فرماتے ہیں کہ جو مسلمان سائنس داں خدا کے قائل ہیں اور قانونِ فطرت کے خلاف ہونا محال جانتے ہیں وہ درحقیقت خدا کے کامل القدرت ہونے کی صفت میں تنقیص کرتے ہیں ''اُن کا خدا کو ماننا ایسا ہے جیسے کوئی شخص کسی سے پوچھے کہ تو نے بادشاہ کو دیکھا ہے وہ کہے کہ: ہاں دیکھا ہے: اُس کے ایک سونڈ تھی اور ذرا سا سر تھا اور آنکھیں نہیں تھیں، تو پہلا شخص یہ اوصاف سن کر کہے گا کہ کم بخت! تو نے بادشاہ کو نہیں دیکھا، نہ معلوم کس بَلا کو دیکھ لیا ہے، بادشاہ تو ایسا بدصورت نہیں ہے۔ یہی حال اُن سائنس داں مسلمانوں کا ہے جو خدا کے قائل ہیں؛ مگر اُس کے کمالات کے منکر ہیں جن میں سے ایک بڑا کمال یہ ہے ﴿يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ وَيَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾؛ مگر یہ لوگ کہتے ہیں کہ بس خدا نے عالم کو پیدا کر کے طبیعت اور مادہ کے سپرد سارا کام کر دیا ہے۔ اب جو ہوتا ہے وہ اسباب طبعیہ سے ہوتا ہے۔.... [نتائج واثرات کے مرتب ہونے میں] خدا کو کچھ دخل نہیں۔'' (۱)

اِنحراف بہ جانبِ اِلحاد کا منشا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ''سائنس والوں کا اعتقاد ہے کہ ہر چیز میں ایک تاثیر ہے جس سے تخلف نہیں ہوسکتا [یعنی اُس کے خلاف نہیں ہوسکتا۔] اور تاثیر رکھ دینے کے بعد نعوذ باللہ! اللہ تعالیٰ کو بھی قدرت نہیں رہی کہ اُس کے خلاف ہو سکے۔ مثلاً آگ کے اندر جلانے کی تاثیر رکھ دی ہے، اب یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ وہ نہ جلائے۔'' (۲)

اِس تاثیر کو کوئی شخص خدا تعالیٰ کا وعدہ قرار دے اور کہے کہ ''تخلُّفِ وعدہ نہیں ہونے کا'' اور یہ کہے کہ خدا کے کاملِ القدرت ہونے کی نفی نہیں ہے؛ بلکہ وعدہ کے خلاف نہ ہونے کا اِثبات ہے، تو ایک مغالطہ، توہُّم پرستی اور خیالِ باطل ہے جس کا باطل ہونا ثابت کیا جا چکا۔ تاثیر کے زائل نہ ہوسکنے کا خیال اور ''عقیدہ باطل ہے ہر چیز پر اللہ کی قدرت ہے۔'' (۳)

---

(۱) ''اشرف الجواب'' ۵۸۸، ۵۸۹۔ (۲) ملفوظات حکیم الامت جلد ۲۳۔ ''کمالات اشرفیہ'' ص ۲۱۷۔ از مولانا محمد عیسیٰ صاحبؒ۔ (۳) ''شرح الاشتباہات'' ''اشتباہِ دوم متعلق تعمیم قدرتِ حق'' ص ۱۰۵۔

''پانی بالذات پیاس نہیں بجھاتا، وہی بجھاتے ہیں۔آگ خود فعل نہیں کرتی۔یہ بھی حق تعالی ہی کا حکم ہے[کہ]وہ کھانا پکادیتی ہے۔''(۱)۔

اِسی طرح خدا تعالی کی قدرت میں ہے کہ کسی موقع پر پانی کو پیاس بجھانے سے اور آگ کو کھانا پکانے سے روک دے۔اِس تمام تفصیل سے معلوم ہوگیا کہ گلیلیو کے مذکورہ پیراڈم [paradigm] میں خدا تعالی کی صفات میں سے ایک اہم صفت عمومِ قدرت کا اِنکار ہے جسے حکیم الامتؒ کے الفاظ میں پہلے ذکر کیا جاچکا ہے۔

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے اسبابِ طبعیہ کے خلاف محال ہونے کے اعتقاد کورد کرنے اور خدا کی قدرتِ کاملہ کے اصول اور اُس کے فروع کو واضح کرنے کا اہتمام اپنی تصنیفات میں، نیز تفسیر بیان القرآن میں، بڑی قوت وکثرت سے فرمایا ہے۔ایک موقع پر آیت: لَآ اُشْرِكُ بِرَبِّیٓ اَحَداً کی تفسیری وضاحت کے ضمن میں فرماتے ہیں ''جب توحید ثابت ہے جس کے لوازم میں سے ہے قدرتِ کاملہ کا ثابت ہونا اور اُس کے فروع میں سے ہے اسبابِ طبعیہ کا معطل ہوسکنا، تو اِس بنا پر تجھ کو واجب تھا کہ آگے بڑھ کر مسبِّب کی طرف نظر کرتا ......''اُس کی مشیت کے رو برو سب اسباب معطل ہیں اور''بغیر''اُن کی مدد کے کوئی اسباب کام نہیں آسکتے۔''(۲)

(۱) ملفوظات حکیم الامت جلد۱۰''الافاضات الیومیہ''ص ۲۹۸۔جلد۴ص ۲۱۱۔

(۲) پ:۱۵:۳۸''بیان القرآن''جلد۶ص ۱۲۲۔

ب- اِستقرائی طریقۂ کار:
عقل وحکمت کی نظر میں

☆منطقِ اِستقرائی

☆ ُستقرائی عمومی نتائج کی حیثیت

☆اِستقرائی اور اِستخراجی طریقوں میں فرق

☆ ُاستقرائی عمومی نتائج کی حیثیت۔

۱-منطقِ اِستقرائی

واضح رہے کہ اِبتدا ہی سے عقلی اِستدلال کے دو طریقے رائج رہے ہیں:

۱-اِستقرائی۔ ۲-اِستخراجی۔ سب سے پہلے انگریز مفکر روجر بیکن [۱۲۱۴-۱۲۹۲] نے اِس بات پر اِصرار کیا کہ علوم طبعی میں اِستقرائی تجربہ واحد برہان ہے۔ دو سو سال بعد میں فرانسس بیکن [۱۵۶۱-۱۶۲۶] نے اِستقرائی طریقہ [Inductive Method] کو زیادہ قوت کے ساتھ فروغ دیتے ہوئے اسے منظّم کیا جو اُس کے لیے دنیائے سائنس میں شہرت کا ستون ثابت ہوا۔ (۱) اِس موقع پر ''اِستقراء'' اور ''اِستخراج'' سے حاصل ہونے والے نتائج کا ایک تجزیاتی جائزہ پیش کر دینا مناسب ہے۔

اِستقراء [Induction]

اِستقراء وہ طریقہ ہے جس سے عقل جزئیات سے کلیات کی طرف صعود [Ascend] کرتی ہے۔ اِس طریقہ کے برعکس اِستخراجی طریقہ [Deductive Method] ہے جس سے عقل کلیات سے جزئیات کی طرف نازل [Discend] ہوتی ہے۔ منطق کی حقیقت اور اُس کے مقصود پر نظر رکھنے سے ہی یہ دونوں طریقے دریافت ہو جاتے ہیں۔ کیوں کہ: منطق کا اصل تعلق صحتِ فکر [Validity of Thought] سے ہے۔ اور صحتِ فکر سے مراد دو باتیں ہیں:

۱-فکر میں خود اپنی ہی تردید نہ پائی جائے۔ ۲-فکر حقیقت کے مطابق ہو۔ فکر پہلے معنوں میں صوری [Formal]، دوسرے معنوں میں مادی [Material] کہلاتی ہے۔ صوری صحت [Formal Validity] میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ فکر اپنے آپ سے

(۱) ''فلسفہ: ''سائنس اور قرآن'' ص ۱۴۷، ۱۴۸۔

مطابقت رکھتا ہے یا نہیں۔اور مادی صحت[Material Validity]میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ فکر بیرونی حقیقت سے مطابقت رکھتا ہے یا نہیں۔صحت کے اِنہی دو معنوں کی وجہ سے منطق دو حصوں میں منقسم ہے-۱:منطقِ اِستخراجیہ اور-۲:منطق اِستقرائیہ۔

اِستقرائی اور اِستخراجی طریقوں میں فرق

☆ 'استخراجی طریقہ' کے لیے جہاں استدلال کی ہر معیاری شکل میں مقدمۂ کبریٰ[Major Premise]،ایک عمومی یا کلی قضیہ ہوتا ہے،وہیں 'اِستقرائی طریقہ' جزئی حقائق کے مشاہدہ کی مدد سے کلیہ قضیے مرتب کرتا ہے۔(۱)

☆ 'استخراجیہ' کے نتائج [Results] 'اِستقرائیہ' کے نتائج کے مقابلہ میں زیادہ یقینی ہوتے ہیں۔چناں چہ منطقِ استخراجیہ میں اگر مقدمات درست ہوں اور نتیجہ قیاس کے قوانین کے مطابق اخذ کیا جائے ،تو اُس کا درست ہونا لازمی ہے؛مگر منطقِ استقرائیہ کے نتائج اِس قدر یقینی نہیں ہو سکتے۔اِس کی وجہ یہ ہے کہ 'استخراجیہ' کی بنیادیں 'اِستقرائیہ' کی بنیادوں کی نسبت زیادہ یقینی ہیں۔

☆ 'استخراجیہ' سے ماخوذ قوانینِ فکر،شک وشبہہ سے بالاتر ہیں؛لیکن قانونِ علت اور قانونِ یکسانیتِ فطرت-جن پر اِستقراء کا دارومدار ہے-اصولِ فکر کی طرح یقینی نہیں۔(۲)

☆ استقراء میں زقند[چھلانگ]پائی جاتی ہے جو خطرے سے خالی نہیں۔کیوں کہ"استقراء ،خاص[Particular]سے عام[General]کا استدلال ہے،لہٰذا جو حکم جزئیات پر صادق آتا ہے،وہ دلیلِ استقرائی کی رو سے اُس کلیے پر بھی صادق آتا ہے جو اُن جزئیات سے بنتا ہے۔"

---

(۱) سید کرامت حسین جعفری:"منطق استقرائیہ"ص۶،۷،۸،ایجوکیشنل پبلشرز اردو بازار لاہور۱۹۷۳ء۔

(۲) "منطق استقرائیہ"ص۱،۲۔

۲-''اِستقرائی عمومی نتائج کی حیثیت

اِستقرائی زقند(Inductive Leap)

ابھی ذکر کیا گیا کہ انفرادی مثالوں سے کلیہ قاعدوں کی طرف جانا تعمیم (Generalization) کہلاتا ہے اور اِس میں اِستقرائی زقند(InductiveLeap) ،یعنی'' کچھ'' سے ''تمام'' کی طرف چھلانگ)پائی جاتی ہے۔

یہ استقرائی زقند[چھلانگ] مشاہدہ شدہ سے غیر مشاہدہ شدہ کی طرف جانے پر مشتمل ہوتا ہے۔مثلاً جب ہم یہ کہتے ہیں کہ تمام مادی چیزیں زمین کی طرف گرتی ہیں،تو ہم نہ صرف اُن چیزوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں جن کو ہم نے گرتے دیکھا ہے؛ بلکہ اُن کی طرف بھی ،جن کو ہم نے گرتے نہیں دیکھا۔یعنی ہم دیکھے ہوئے سے نہ دیکھے ہوئے کی طرف استدلال کرتے ہیں۔چناں چہ استقرائی زقند[چھلانگ] ماضی کی دیکھی ہوئی مثالوں سے لے کر مستقبل کی نہ دیکھی ہوئی مثالوں تک؛یعنی ماضی،حال اور مستقبل،قریب اور بعید،جانے اور انجانے سبھی پر مشتمل ہوتی ہے۔

استقرائی زقند خطرہ سے خالی نہیں

دوسرے یہ کہ'' استقرائی مشاہدوں اور تجربوں سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ فطرت (Nature) کس طرح سے عمل کرتی ہے۔''اب اُن سے نظریہ اور قانون وضع کرلینا[یعنی زقند اختیار کرکے تعمیم کی شکل دینا] مشاہد کا اپنا عقلی فیصلہ ہوتا ہے۔اِس لیے''استقرائی زقند[چھلانگ] خطرے سے خالی نہیں؛ کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ جو بات مشاہدہ شدہ مثالوں کے متعلق درست ہو،وہ غیر مشاہدہ شدہ مثالوں کے متعلق درست نہ ہو۔''

استقرائی زقند کے درست ہونے کی شرط

ہاں، ایک شرط کے ساتھ استقرائی زقند درست ہوسکتی ہے۔ وہ یہ کہ: استقراء'' کی بنیاد حقائق کے باہمی علتی رشتوں[Causal Connections)] پر ہونی چاہیے۔ چناں چہ ایک ایسی تعمیم [یعنی کلیہ قضیہ] کو جو حقائق کے باہمی علتی رشتوں پر مبنی نہ ہو، صحیح تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔

مثال کے طور پر اگر یہ تعمیم کہ تمام کوے سیاہ ہیں، محض مشاہدہ شدہ کووں کی چند مثالوں پر ہی مبنی ہو، تو ایک صحیح تعمیم [Valid Generalization] نہیں سمجھی جائے گی۔ اِسے صحیح اُسی صورت میں سمجھا جائے گا جب کہ ''کوّا پن'' اور سیاہی کے باہمی علتی رشتے کو ثابت کیا جائے۔ اِسی طرح یہ تعمیم کہ تمام سرخ آم میٹھے ہیں، اُس وقت تک صحیح تسلیم نہیں کی جاسکتی جب تک کہ آموں کی مٹھاس اور سرخی میں رابطۂ علّتی ظاہر نہ کیا جائے۔''(۱)

Deductive argument...is to provide a guarantee of the truth of''(۱) the conclusion provided that the arguments premises are Deductive &)"In the deductive method,logic is authority.""true. Inductive Arguments/ Internet Encyclopedia (inductive -Scientific-method of....www....edu/ded-ind ,The Inductive inference is the process of reaching ageneral conclusion from specific examples.the general conclusion should apply to (Machine learning/Inductive inference)unseen examples.

تیسری بحث-نبوت

☆وحی ایک فیضِ غیبی

☆خارقِ عادت

☆اعتقادِ قوانینِ فطرت: معجزات سے گریز کی ڈھال

☆خارقِ عادت اور مسمریزم-معجزات اور دلیلِ نبوت: ازالہ اِشتباہات

☆-دلائلِ نبوت دو:

۱-حسن خلق، حسن تعلیم

۲-معجزہ

☆انکارنبوت اور نجات آخرت

۱- وحی ایک فیضِ غیبی، قانونِ فطرت سے بالاتر

گزشتہ گفتگو سے یہ بات واضح ہوگئی کہ شی کے ساتھ اُس کی خاصیت [قانونِ فطرت] کے دائمی اور ضروری ہونے پر کوئی دلیل نہیں۔ اِس لیے قانونِ فطرت کے خلاف محال کہنے کا عقیدہ ایک باطل خیال ہے۔ مگر افسوس ہے کہ قانونِ فطرت کے ضروری ہونے کا اِس طرح پروپیگنڈا کیا گیا کہ اسلامی عقائد وحقائق میں شبہات کیے جانے لگے۔ چناں چہ ''وحی'' کی حقیقت کے متعلق بیسویں صدی کی ابتدا میں بعض مسلمان مفکروں نے صاف طور پر یہ لکھ دیا کہ: ''قوتِ متخیلہ کو جو صورتیں نظر آتی ہیں کبھی وہ اُن میں تصرف کرکے متخیلہ کے حوالے کرتی ہے۔ اِس صورت میں انسان عجیب وغریب خدائی صورتیں اور آوازیں مشاہدہ کرتا اور سنتا ہے۔ اور یہ آوازیں بالکل محسوسات کے مثل ہوتی ہیں۔'' قوتِ متخیلہ سے رونما ہونے والے اِس قسم کے حالات کے دائرہ میں ہی ''نبوت'' کا بیان کیا گیا؛ لیکن بات ذرا اِس طرح بنا کر پیش کی گئی کہ: ''انبیاء کی اِس قوت کو قوتِ متخیلہ کے بجائے قوتِ قدسیہ کہنا زیادہ صحیح ہے۔''(۱) حالاں کہ یہ بات بالکل فاسد اور مہمل ہے۔

یاد رکھنا چاہیے کہ نام پاکیزہ رکھ لینے سے ماہیت بدل نہیں جاتی۔ وحی کو قوتِ خیال سے کچھ سروکار نہیں۔ ''وحی'' کی حقیقت نہ نبی کی ''قوتِ قدسیہ'' ہے اور نہ ہی متخیلہ کا کرشمہ؛ بل کہ وہ ایک فیضِ غیبی ہے جو فرشتہ کے واسطہ سے ہوتا ہے۔ حکیم الامتؒ نے ''الانتباہات المفیدۃ'' میں، اِسی اعتقادی غلطی کا ازالہ فرمایا ہے، وہ لکھتے ہیں:

وحی کی حقیقت'' کا حاصل بعض مدعیانِ اجتہاد نے یہ بیان کیا ہے کہ بعض [لوگوں] میں فطرۃً اپنی قوم کی بہبودی وہمدردی کا جوش ہوتا ہے۔ اور اِس جوش کے سبب اُس پر اُسی کے تخیّلات غالب رہتے ہیں۔ اِس غلبۂ تخیلات سے بعضے مضامین کو اُس کا متخیلہ [قوت

(۱) ''الکلام'' مع حاشیہ۔ از شبلی ص ۲۹۳، دار المصنفین پہلا ایڈیشن۔

خیال، Imaginary Power] مہیا کرلیتا ہے اور بعض اوقات اِسی غلبہ سے کوئی آواز بھی ’’سنائی دیتی‘‘ ہے اور بعض اوقات اِسی غلبہ سے کوئی صورت بھی نظر آجاتی ہے اور وہ صورت بات کرتی ہوئی بھی معلوم ہوتی ہے۔ اور خارج میں اُس آواز یا اُس صورت یا اُس کلام کا کوئی وجود نہیں ہوتا، سب موجوداتِ خیالیہ ہیں۔‘‘ حکیم الامتؒ آگے فرماتے ہیں:

’’لیکن نبوت کی یہ حقیقت [کہ مضامین، آواز، صورت اور فرشتہ کے ساتھ گفتگو، سب موجوداتِ خیالیہ ہوں اور اِنہی خیالی اِلتباسات Obsession کو نبوت کا مضمون سمجھا جائے] بالکل ’’قرآن وحدیث کی صراحت‘‘ کے خلاف ہے۔

ا- وحی کی حقیقت

قرآن وحدیث میں ’’وحی‘‘ کی حقیقت یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ ایک ’’فیضِ غیبی ہے جو فرشتہ کے واسطہ سے ہوتا ہے۔ وہ فرشتہ کبھی اِلقا کرتا [دل میں ڈالتا] ہے جس کو حدیث میں نفث فی روعی [میرے قلب میں ڈالا] فرمایا ہے۔ کبھی اُس کی صوت [آواز] سنائی دیتی ہے، کبھی وہ سامنے آکر بات کرتا ہے جس کو فرمایا ہے: **یَاتِینی الْمَلَکُ اَحیاناً فَیَتَمَثَّلُ لِی** [فرشتہ کبھی متمثل ہوکر میرے پاس آتا ہے۔] (۱)

[وحی کی] اِس [حقیقت] کا علومِ جدیدہ میں اِس لیے انکار کیا گیا ہے کہ خود فرشتوں کے وجود کو بلا دلیل باطل سمجھا گیا ہے۔ انتباہِ ہشتم: وجودِ ملائکہ کی بحث میں اِطلاقی حیثیت سے یہ مسئلہ ثابت کر دیا گیا ہے کہ ملائکہ کا وجود عقلاً محال نہیں ہے۔ اور جب ممکن عقلی کے وجود پر رہنمائی کرنے والی صحیح نقلی دلیل موجود ہو، تو عقلی طور پر اُس کا قائل ہونا واجب ہے۔ (۲)

(۱) البخاری: رقم ۳۲۱۵ بہ حوالہ نور الحق نور البشر: تعریب ’’الانتباہات المفیدۃ......‘‘ ۱۴۲۴ھ، ص ۱۰۵۔

(۲) ملاحظہ ہو: ’’شرح الانتباہات‘‘ ’’انتباہِ سوم متعلق نبوت‘‘ ص ۱۱۳۔ اصولِ موضوعہ ۲،۳۔ نمبر ۳ میں باطل اور محال کی حقیقت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ اور نمبر ۲ میں یہ بتایا گیا ہے کہ جو بات عقلی طور پر ممکن ہو اور دلیل نقلی اُس کی خبر دے، تو اُس کا ماننا ضروری ہے۔

۲-اعتقادِ قوانینِ فطرت: معجزات سے گریز کی ڈھال

خلافِ فطرت ہونا محال ہے۔ اِس عقیدہ نے اِنکارِ معجزات کی راہ دکھائی۔

۲-معجزات کی حقیقت

معجزات، ایسے امور ہیں جو اسبابِ طبعیّہ کے واسطہ کے بغیر واقع ہوتے ہیں۔

غلطی

خلافِ عادت وخلافِ فطرت باتوں کو محال سمجھنے اور علوم جدیدہ سے اثر پذیری کے نتیجہ میں تجدد پسندوں نے صاف طور پر یہ کہہ دیا کہ: اگر معجزہ سے ''کوئی امر خارقِ عادت- جو قوانینِ فطرت کے برخلاف ظہور میں آئے- مراد ہے، تو ہم اُس کے اِنکار پر مجبور ہیں۔''(۱)

یہ وہ اختراع کردہ اصول ہے جس کی بنا پر اُن تمام معجزات کو جو قرآن وحدیث میں مذکور ہیں، سببِ طبعی اور قانونِ فطرت کے دائرہ میں لانے کی کوشش کی گئی ہے۔ اور اِس کے لیے دور دراز تاویلات سے بھی گریز نہیں کیا گیا۔ مثلاً عصائے موسیٰ کے ذریعہ بارہ چشمے پھوٹنے کا معجزہ قرآن میں مذکور ہے: اِضۡرِبۡ بِعَصَاكَ الۡحَجَر ، آیت میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کو حکم ہے کہ: ''اپنے اِس عصا کو فلاں پتھر پر مارو۔'' اُنہوں نے مارا بارہ چشمے پھوٹ پڑے۔(۲) لیکن محمد علی لاہوری نے اِس واقعہ کی تفسیر اِس طرح کر دی: ''اپنی جماعت کو لے کر پہاڑ کی طرف سفر کرو۔'' اسی طرح: نَتَقۡنَا الۡجَبَلَ فَوۡقَهُم كَاَنَّه ظُلَّةٌ ''ہم نے پہاڑ کو اُٹھا کر چھت کی طرح اُن کے اوپر معلق کر دیا۔''(۳) کے معنی یہ کر دیے: ''وہ لوگ دامنِ کوہ میں آباد تھے۔ اِسی طرح آتشِ نمرود میں پڑنے کے معنی گزندِ نمرود سے محفوظ رہنے کے۔ وغیرہ(۴)

---

(۱) خواجہ الطاف حسین حالی: ''حیاتِ جاوید'' ص ۶۳۰۔ (۲) البقرۃ، آیت ۶۰ ''بیان القرآن'' جلد ۱ ص ۳۵۔
(۳) الاعراف: ۱۷۱، ''بیان القرآن'' جلد ۲ ص ۵۰۔ (۴) محمد علی لاہوری: بہ ''حوالہ نقوش وتاثرات'' ص ۳۴۰، از محقق عبد الماجد دریابادی۔ -سر سید احمد خاں نے بھی یہی تفسیر کی ہے۔

بعض اوقات معجزہ کو مسمریزم کی جنس سے شمار کر کے، توجیہ اِس طرح کی گئی کہ: ’’انسان میں بعضی ایسی قوتیں ہیں جو خاص طریقۂ مجاہدہ سے قوی ہو جاتی ہیں اور کسی میں بہ مقتضیاتِ خلقت قوی ہوتی ہیں۔ اور اُن سے ایسے ایسے امور ظہور میں آتے ہیں جو اُن لوگوں سے ظہور میں نہیں آسکتے جن کی قوتیں مجاہدہ سے یا بہ مقتضائے خلقت ویسی قوی نہیں ہیں۔ حالاں کہ وہ سب امور اُسی طرح واقع ہوتے ہیں جیسے تمام کام بہ مقتضائے فطرت وقوع میں آتے ہیں؛ مگر وہ امور بھی اُن مقدس شخصوں کے معجزے یا کرامات سمجھے جاتے ہیں۔‘‘(۱)

اِس کی وضاحت یہ کی گئی کہ ’’خیال اور تصور کا اثر جسم پر پڑتا ہے۔...... اب جس طرح نفس کا اثر اپنے جسم پر ہوتا ہے، ممکن ہے کہ بعض نفوس ایسے قوی ہوں کہ اُن کا اثر صرف اُن کے جسم پر محدود نہ ہو؛ بل کہ اور اجسام پر بھی اثر کریں جس سے تبرید یا تحریک یا سکون یا تکثیف یا تلطیف حاصل ہو اور اُس کا یہ نتیجہ ہو کہ بادل پیدا ہو جائیں یا زلزلہ آجائے یا چشمہ جاری ہو جائے۔‘‘(۲)

حاصلِ کلام یہ ہے کہ خیال، تصرف، توجہ، مسمریزم وغیرہ کے اثر سے صادر ہونے والے واقعات -خواہ کیسے ہی حیرت انگیز ہوں- اسبابِ طبیعہ کے تحت ہی رونما ہوتے ہیں۔ جب ’’معجزہ‘‘ کی حقیقت ’’خیال‘‘ اور ’’مسمریزم‘‘ ٹھہری، تو وہ عاجز کر دینے والا کوئی واقعہ نہ ہوا؛ البتہ اِتنا ضرور ہے کہ اشخاص وافراد میں، خصائل واوصاف کی وجہ سے نام مختلف ہو جاتے ہیں۔ چناں چہ: ’’اِس قسم کی قوت جن نفوس میں ہوتی ہے وہ اگر نیک اور پاکیزہ اخلاق ہوں، تو یہ افعال معجزہ یا کرامت کہلاتے ہیں، ورنہ سحر اور جادو۔‘‘(۳)

---

(۱) ’’الکلام‘‘ از شبلی ص ۲۹۳، دار المصنّفین کا پہلا ایڈیشن۔

(۲) ایضاً۔

(۳) ایضاً۔

۳-خارقِ عادت اور مسمریزم

سحر کو جادو، نظر بندی اور شعبدہ بھی کہتے ہیں۔ اِس تناظر میں ایک اِصطلاح مسمریزم ہے۔

مسمریزم

خیال اور تصور کے اثر کو مسمریزم کہتے ہیں۔ اِس میں ارضی چیزوں کی تاثیرات معلوم کی جاتی ہے۔(۱) اِسی طرح، اِس میں دوسرے کے خیال پر اپنی قوتِ ارادی سے عمل کر کے اُس کی قوتِ ارادی [Will Power] کو کمزور کر دیا جاتا ہے یا سلب کر لیا جاتا ہے۔

مسمریزم کو انگریزی میں –Hypnotism یا Telepathy کہتے ہیں۔ اِس میں ایک انسان دوسرے انسان پر بغیر کسی جسمانی توسط کے اثر ڈال سکتا ہے۔ اِسے متقدمین حکماء لطیفہ خفی کا نام دیتے تھے۔ جدید سائنس اِس عمل کو اِس طور پر دیکھتی ہے کہ کمالاتِ انسانی: دماغ کے اندر پائے جانے والے صنوبری غدہ– Pieneal gland– اور مخروطی غدہ– Pituitary gland– [ایک چھوٹا سا بیضوی غدہ] کے بیدار ہونے سے حاصل ہوتے ہیں۔

حکیم الامتؒ فرماتے ہیں: ''یہ طبعیات کی ایک معمولی شاخ ہے جس میں ایک ادنی درجہ کا حیوان اور ایک مردود بدکار آدمی بھی شریک ہے۔ اِس کو انبیاء کے معجزات سے کوئی سروکار نہیں۔'' مسمریزم قوتِ نفسانی سے متعلق ہوتا ہے۔ اور ''جو امر قوتِ نفسانیہ سے [صادر ہو] کہ وہ بھی اسبابِ طبعیہ سے ہے، وہ خارق نہیں ہوتا۔''(۲)

جب خارق نہیں ہوتا تو معجزہ کیسے ہو جائے گا؟

معجزہ غیب سے ظاہر ہونے والا خالق کا فعل ہے جس کا کوئی سبب طبعی ہوتا ہی نہیں، لہٰذا

---

(۱) جس فن سے ارضی چیزوں کی تاثیر دریافت ہوتی ہے، اُسے ''ریمیا'' کہتے ہیں۔ ''مسمریزم'' اُس کی ایک شاخ ہے۔ (۲) حکیم الامتؒ: ''امداد الفتاوی'' جلد ۶ ص ۲۶۴۔

سبب اور میکانیہ ڈھونڈنا اور تلاش کرنا بھی فضول ہے۔اس لیے کسی سائنسی تحقیق کو [کہ جس میں سبب طبعی ہوا کرتا ہے] معجزہ بتانا اور کسی معجزہ میں [جس میں سبب طبعی نہیں ہوتا] سببِ طبعی اور عقلی توجیہ تلاش کرنا، دونوں نامناسب اِقدام، ایمانی ضعف کی علامت اور شک و وسوسہ کو راہ دینے والی ہیں کہ ایمان بالغیب کے بجائے ایمان بالعین کو ترجیح دینا ہے۔(۱) یہی وہ راز ہے جس کے سبب معجزہ کو دلیل نبوت تسلیم کیا جاتا ہے۔

یہ اصل حقیقت ہے؛ مگر اِس کے برخلاف ۱۹ویں صدی عیسوی کے نصف آخر سے یہ روش چل پڑی ہے کہ قوانین فطرت کے نظریہ سے متاثر ہوکر بعض مسلمان مثلاً سر سید احمد خان، حمید الدین فراہی اور ان کی راہ چلنے والوں نے اِس امر میں بے احتیاطی برتنی شروع کی۔اور معجزات میں تاویلات کر کے اسباب طبعیہ کے تلاش کی راہ و رسم ڈالی۔مثال کے طور پر موسیٰ علیہ السلام کا قصہ جو ۱۹/ویں پارہ کی سورہ شعراء میں اس طرح واقع ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کے دریا پر عصا مارنے سے دریا پھٹ کر کئی حصے ہوگیا، پانی کئی جگہ سے ادھر ادھر ہٹ کر بیچ میں متعدد سڑکیں کھل گئیں۔ ہر حصہ اتنا بڑا تھا جیسا بڑا پہاڑ۔ بنی اسرائیل اُن سڑکوں کے ذریعہ امن واطمینان سے پار ہوگئے، پھر وہاں سڑکوں کے بجائے پانی آگیا اور اللہ تعالیٰ نے فرعون کو اور فرعونیوں کو غرق کر دیا۔(۲) اِس واقعہ میں سمندر کا سڑک بن جانا، بنی اسرائیل کا اُس سے سہولت کے ساتھ گزر جانا اور پھر دریا کا پانی دوبارہ موجود ہو جانا اور فرعونیوں کا غرق ہو جانا، یہ سب باتیں موسی علیہ السلام کے معجزے کے طور پر ظاہر ہوئیں۔ اس میں کوئی سبب طبعی نہیں ہے؛ بل کہ عادی واقعات سے ہٹا ہوا یہ واقعہ ہے۔

---

(۱) کذا قال حکیم الامت اشرف علی تھانوی، شاہ وصی اللہ الہ آبادی، پروفیسر محمد حسن عسکری۔

(۲) الشعراء: پ۱۹، آیت ۲۶۔

۴-معجزات کو دلیلِ نبوت نہ سمجھنا

دریا میں سڑکیں کھل جانا، بنی اسرائیل کا امن واطمینان سے پار ہو جانا، پھر سڑکوں کے بجائے پانی آجانے اور فرعونیوں کے غرق ہو جانے کا واقعہ ایک معجزہ ہے؛ لیکن سر سید احمد خاں نے واقعہ کی تاویل کر کے، اُسے اسباب عادیہ کے دائرہ میں پیش کرتے ہوئے لکھا ہے:

''...... بہ سبب جوار بھاٹا کے جو سمندر میں آتا رہتا ہے اُس مقام پر کہیں خشک زمین نکل آتی تھی اور کہیں پایاب رہ جاتی تھی۔ بنی اسرائیل پایاب و خشک راستوں سے راتوں رات با امن اتر گئے'' ''صبح کا...... وقت پانی کے بڑھنے کا تھا، لحہ لحہ میں پانی بڑھ گیا جیسے کہ اپنی عادت کے موافق بڑھتا ہے اور ڈباؤ ہو گیا جس میں فرعون اور اُس کا لشکر ڈوب گیا۔ علامہ فراہی نے جوار بھاٹا کے بجائے، ہوا کی رطوبت و یبوست [تری اور خشکی] کا سبب دریافت کیا۔''(۱)

یہ، معجزات کے باب میں اُس تاویل کی مثال ہے جو تحریف کی حد کو چھوتی ہے۔ اصل یہ ہے کہ مذکورہ واقعہ میں سببِ طبعی کی تلاش ایک باطل کاوش ہے۔ کیوں کہ ''قادرِ مطلق نے جس طرح خود اسباب طبعیہ کو بلا اسباب طبعیہ کے پیدا کیا...... اُسی طرح اُن کے مسببات کو بھی اگر چاہیں بلا اسباب طبعیہ پیدا کر سکتے ہیں۔'' اور بلا اسبابِ طبیعہ پیدا کرنے پر قدرت ہونا اس لیے ضروری ہے کہ اگر یہ نہ ہو، تو ''تسلسل لازم آوے گا۔ اور وہ محال ہے۔''(۲)

---

(۱) تفسیر القرآن- ڈاکٹر رضی الاسلام، بہ حوالہ ''سر سید اور علوم اسلامیہ'' ۱/ ۲۸، ۸۳۔

(۲) تسلسل کہتے ہیں، جہاں سلسلۂ عاریت میں کوئی حقیقی دینے والا نہ ہو۔ یعنی عطاؤں کا ایسا سلسلہ ہو جس میں کوئی معطی اصلی نہ ملے۔ مثلاً سببِ طبعی کہاں سے آیا؟ تو کہیے کہ اِس کے لیے فلاں سبب۔ پھر وہ کہاں سے آیا؟، تو اُس کے لیے فلاں سبب۔ اس طرح سبب کا سلسلہ چلتا چلا جائے، جب ہر سبب عارضی ہے کسی اور وجہ سے وجود میں آیا ہے، تو اُس کا معطی اصلی کون ہے؟ دینے والا کوئی اصلی ہونا چاہیے۔ سبب عارضی کا ایسا سلسلہ کہ جس کے لیے کوئی اصلی نہ ہو، اِسی کو تسلسل کہتے ہیں جو کہ محال ہے۔ اس لیے ایک اصلی قادرِ مطلق ماننا پڑے گا کہ جس نے اسباب کو بے سبب بنایا۔ اور کہنا پڑے گا کہ ''خدا بے سبب بھی کر سکتا ہے، جیسے اسباب کو بے سبب بنا دیا۔'' (مولانا محمد قاسم نانوتویؒ: تقریر دلپذیر ص ۹۹، شیخ الہند اکیڈمی)

۳-معجزات کو دلیل نبوت نہ سمجھنا: جن لوگوں نے معجزات کو اسبابِ طبیعہ کے تحت شمار کیا یا مسمریزم کی جنس میں داخل کیا، اُن کے لیے معجزہ کو دلیلِ نبوت تسلیم کرنا بھی مشکل ہوگیا۔ چناں چہ ایسے لوگوں کی طرف سے ''معجزات کو دلیل نبوت نہیں قرار دیا جاتا؛ بل کہ صرف حسن تعلیم وحسن اخلاق میں دلیل کو منحصر کیا جاتا ہے۔

پیش آمدہ خلجان: اور اِس انحصار کی بجز اِس کے کوئی دلیل نہیں بیان کی جاسکتی کہ: اگر خوارق کو دلیل نبوت کہا جاوے تو مسمریزم وشعبدات بھی نبوت کی دلیل بن جائیں گے۔ اِس طرح ایک شعبدہ باز بھی مدعی نبوت بن کر شعبدہ کو ثبوت میں پیش کرسکتا ہے۔

اِشتباہ کا اِزالہ:۱- یہ دلیل'' اس لیے لچر ہے کہ [معجزہ خارقِ عادت ہوا کرتا ہے، جب کہ] مسمریزم وشعبدات واقع میں خوارق نہیں؛ بل کہ'' مخفی طبعی اسباب کے تحت صادر ہوتے ہیں، ماہرین اُن کی سُراغ رسانی کر کے'' مدعی [کے دعویٰ] کی تکذیب [وتردید] اور نیز اُس [دعوی کرنے والے] کے ساتھ معارضہ [ومقابلہ] کرسکتے ہیں۔'' اِس کے برخلاف'' انبیاء علیہم السلام کے معجزات میں منکرین میں سے نہ کسی نے سبب طبعی کی تشخیص کی اور نہ کوئی معارضہ کرسکا جس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ'' معجزات، فی الواقع خوارق یعنی خلافِ قوانینِ عادت] ہیں۔ لہٰذا دلیل نبوت بننے میں معجزہ کے ساتھ شعبدہ کسی طرح شریک نہ ہوا۔ بل کہ دونوں میں واضح فرق ہے: ایک حجت بن سکتا ہے، دوسرا نہیں۔ خرق عادت ہونے کی وجہ سے اور کسب انسانی کو دخل نہ ہونے کی وجہ سے، دلیل واجب التسلیم معجزہ ہے، شعبدہ اور مسمریزم کی وہ حیثیت نہیں۔ شعبدہ اور مسمریزم فن طبعی سے تعلق رکھتے ہیں، فن کا ماہر سببِ طبعی کی نشان دہی ان کے اندر کرسکتا ہے اور کسب انسانی سے یہ حاصل کیے جاسکتے ہیں۔

اشتباہ کا ازالہ:۲- مذکورہ بالا اِشتباہ کا عام فہم اِزالہ یہ ہے کہ اہل شعبدہ سے اِن [عوام] کو خلط وغلط اس لیے نہیں ہوسکتا کہ یہ بھی دیکھتے ہیں کہ اِن فنون [شعبدہ ومسمریزم وغیرہ] کے ماہرین بھی معارضہ [ومقابلہ] سے عاجز آگئے۔

۵-معجزہ اور سببِ طبعی

گذشتہ بیانات سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ معجزہ کے ساتھ سببِ طبعی کے اِلتباسات راہ پا گئے ہیں۔چناں چہ ''سیرۃ النبی'' جلد سوم باب معجزہ پر اِظہارِ رائے کی ایک درخواست کے جواب میں حکیم الامتؒ نے اِسی حوالہ سے تین باتیں محتاجِ نظر ثانی بتائی ہیں:

۱-ایک یہ کہ معجزات کا سبب انبیاء کی قوت مانا گیا ہے۔

۲-دوسرے یہ کہ معجزات صادر ہونے میں ''جو طریق واقعی ہے اُس کی تعیین نہیں کی گئی۔اور وہ صرف یہ ہے کہ اُن کے'' صادر ہونے میں اسباب طبعیہ کو کوئی دخل نہیں ہوتا، نہ ظاہری سبب کو، نہ مخفی سبب کو،'' نہ صاحب معجزہ کی کسی قوت کو، نہ خارجی قوت کو۔وہ براہ راست حق تعالیٰ کی مشیت سے اسبابِ عادیہ کے واسطہ کے بغیر'' واقع ہوتا ہے۔جیسا صادر اول [پہلا واقعہ یا پہلا سبب] بلا کسی واسطہ کے صادر ہوا ہے [اُسی طرح یہ بھی سببِ طبعی کے بغیر محض خدا کی قدرت سے واقع ہوا]۔پھر قیامت تک بھی کوئی شخص اُس میں سبب طبعی نہیں بتلا سکتا؟ کیوں کہ [جب سببِ طبعی ہوتا ہی نہیں ،تو] معدوم کو موجود کون ثابت کر سکتا ہے؟ ورنہ اگر معجزہ سے کسی زمانۂ خاص میں صاحب معجزہ کی تائید ہو جاتی ،[پھر] دوسرے زمانہ میں [کسی شخص کے ذریعہ]سبب خفی بتلانے سے اُس کی تکذیب ہو جاتی [بایں لحاظ کہ نبی کی کیا خصوصیت ہے، مسمریزم وغیرہ کے ذریعہ غیر نبی سے بھی اِس قسم کا واقعہ ظہور پذیر ہو سکتا ہے]، تو کسی نبی کی نبوت پر یقین مؤبَّد [دائم اور پائیدار] نہیں ہو سکتا۔

وھذا کماتری [مقالہ نگار کو خطاب کر کے اِرشاد ہے کہ معجزہ کی ماہیت کے باب میں یہ وہ سُقم ہے جو اُس خیال میں پایا جاتا ہے جس کا اِظہار آپ کی تحریر میں ہوا ہے، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ معجزہ میں کسی طبعی میکانیہ مان لینے کی صورت میں نہ معجزہ معجزہ رہ جاتا ہے اور نہ ہی وہ دلیلِ

نبوت بن سکتا ہے۔ اِس خلط کا اِزالہ بغیر اِس کے ممکن نہیں کہ یہ تسلیم کیا جائے کہ معجزہ سببِ طبعی کے بغیر محض خدا کی قدرت سے واقع ہوا کرتا ہے]۔ یہی سبب ہے کہ کسی معجزہ پر اُس [سببِ طبعی] کی جنس کے ماہرین نے کوئی سبب خفی بتلا کر باقاعدہ شبہ نہیں کیا، نہ اُس کی مثل کو ظاہر کر کے مقاومت کر سکے۔''

معجزہ کے ظاہر ہونے میں، جہاں تک نبی کی قوتِ قدسیہ کی بات ہے، تو'' اگر نبی کی قوت [قوتِ قدسیہ] اُس کا سبب ہوتی، تو موسیٰ علیہ السلام اپنے معجزہ سے خود نہ ڈر جاتے اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض فرمائشی معجزات کے تمنی پر یہ نہ فرمایا جاتا: **فَاِنِ اسۡتَطَعۡتَ اَنۡ تَبۡتَغِیَ نَفَقًا فِی الۡاَرۡضِ اَوۡسُلَّمًا فِی السَّمَآءِ فَتَاۡتِیَهُمۡ بِاٰیَةٍ.** الخ. (۲) اور خفی سبب کے'' احتمال پر معجزہ و دیگر عجائب طبعیہ میں کوئی فرق واقعی نہیں رہتا۔ اور جو فرق اِس تحریر میں نکالا گیا ہے اُس پر معجزہ خود مستقل دلیل نہیں ٹھہرتا۔ حالاں کہ وہ خود بھی مستقل دلیل ہے۔ خواہ کسی خاص ہی طبقہ کے لیے ہو۔'' (۳)

---

(۱) ملاحظہ ہو: ''سیرۃ النبی'' جلد سوم ص ۲۱۴-۲۱۶ دار المصنفین شبلی اکیڈمی ۲۰۱۱ء''۔

(۲) ''تو اگر آپ کو یہ قدرت ہے کہ زمین میں (جانے کو) سرنگ یا آسمان میں (جانے کو) کوئی سیڑھی ڈھونڈ لو، پھر ان کے ذریعہ سے زمین یا آسمان میں جا کر وہاں سے) کوئی معجزہ (فرمائشی معجزوں میں سے) لے آؤ، تو (بہتر ہے) کرو۔'' (الانعام: ۳۵، بیان القرآن جلد ۳ ص ۹۰)۔

(۳) حکیم الامتؒ: ''بوادر النوادر'' جلد ۲ ص ۳۸۱، ۳۸۲۔

۶-دلائلِ نبوت دو ہیں

سمجھنا چاہیے کہ نبوت کی دلیلیں دو ہیں: ۱-علمی: حسنِ تعلیم و حسنِ اخلاق۔ ۲-عملی: معجزہ۔ یہ دونوں چیزیں نبوت پر مستقل دلیل کی حیثیت رکھتی ہیں۔ پہلی بات کا دلیل ہونا تو مسلم ہے۔ رہی دوسری بات، تو: ''حکمتِ خدا مقتضی ہے کہ مخاطبینِ انبیاء چونکہ دونوں طرح کے لوگ تھے۔ خواص اہلِ فہم بھی جو کہ تعلیم و اخلاق کے'' اعلیٰ درجہ کا [کہ وہ بھی خارق ہے] اندازہ کر سکتے ہیں اور عوام بلید بھی جو تعلیم و اخلاق سے استدلال کرنے میں اِس وجہ سے غلطی کر سکتے تھے کہ درجہ علیا کا اندازہ کر نہیں سکتے۔ پس ہر حکیم و خوش خلق کو نبی سمجھ لیتے۔ اِس لیے ایک ذریعہ استدلال کا اُن [عوام] کے اِدراک کے موافق بھی رکھا گیا جس میں علم اضطراری، صحتِ دعویٔ نبوت کا پیدا ہو جاتا ہے۔''(۱)

اِس طرح معجزہ بھی، نبوت کی ایک مستقل دلیل ہے۔ گزشتہ سطور میں سیرۃ النبی باب معجزات کے حوالہ سے تین غلطیوں کا ذکر کیا گیا تھا، جن میں سے دو پر گفتگو مکمل ہو گئی۔ تیسری، کی نشاندہی سے پہلے ایک تمہید ذکر کر دینا مناسب ہے:

تمہید

سمجھنا چاہیے کہ بعض مفکرین و محققین خارقِ عادت اور خلافِ فطرت کو محال نہیں کہتے؛ بلکہ اُسے ممکن بتاتے ہیں، مثلاً ''سیرۃ النبی'' باب معجزات کے مقالہ نگار مولانا عبدالباری ندویؒ کا متذکرہ بالا مضمون، کہ اُس میں یہ خوبی نسبتاً زیادہ قوت سے موجود ہے۔ چناں چہ ''معجزات اور فلسفۂ جدید'' کی گفتگو میں ''قانونِ فطرت'' کی حقیقت پر تفصیلی بحث کے بعد

(۱) یہ ممکن ہے کہ ایک ہی قسم کا واقعہ سببِ طبعی کے طور پر واقع ہو سکتا ہو اور کسی خاص کے واسطے بلا سببِ طبعی کے واقع ہو جائے۔ قرآن کریم کا یہ واقعہ بھی ایک پہلو سے اِس کی نظیر بن سکتا ہے: وَ اُبْرِئُ الْاَکْمَهَ وَالْاَبْرَصَ. ''اور میں اچھا کر دیتا ہوں مادرزاد اندھے کو اور برص کے بیمار کو'' ''ف:... اِبراءِ اَکمہ و ابرص کا اِمکان اگر اسبابِ طبعیہ سے ثابت ہو جاوے، تو (عیسیٰ علیہ السلام کے لیے) وجہِ اعجاز یہ تھی کہ بلا اسبابِ طبعیہ اِبراء واقع ہو جاتا تھا۔'' (آل عمران: ۴۸؛ بیان القرآن جلد ۲ ص ۲۲، ۲۳)

مقالہ نگار کی جانب سے پیش کیا گیا یہ نتیجہ شاہدِ عدل ہے:

''۱-قوانینِ فطرت عبارت ہیں قانونِ عادت سے۔

۲-جو ہم کو بذاتِ خود اشیاء کے اندر نہیں معلوم؛ بلکہ اُن کی بنیاد تمام تر گزشتہ تجربہ پر ہوتی ہے جس کے خلاف ہونا ہمیشہ ممکن ہے اور کسی اصلی اِستحالہ کو ممکن نہیں۔

۳-لہٰذا قانونِ فطرت کے خلاف ہونا [یعنی اُن کا خرق] بذاتِ خود ممکن اور عقلاً جائز بہ الفاظِ دیگر یہ کہ معجزہ عقلاً بالکل جائز و ممکن ہے۔''(۱) یہی وجہ ہے کہ جو دلائل وابستہ کیے گئے ہیں اُن پر نظر کر کے حکیم الامتؒ نے یہ الفاظِ تحسین ذکر کیے ہیں:

''اِس میں شک نہیں کہ اِس باب میں ایک کام اِتنا بڑا اور کافی سے بھی زیادہ ہو گیا کہ غالباً اِس میں اِضافہ کی حاجت؛ بلکہ گنجائش بھی نہیں رہی۔''(۲)

بایں ہمہ، یہ عجیب بات ہے کہ ''معجزات اور فلسفۂ جدید'' کے مذکورہ بالا مضمون میں معجزہ کو خارقِ عادت تسلیم کرنے کے ساتھ مخفی اسبابِ طبعیہ کی دخل اندازی کی بھی گنجائش رکھی گئی جس کی وجہ سے مسمریزم کے اِشتباہ سے بچنا ممکن نہیں ہو سکا۔(۳) اِس مجبوری سے مقالہ نگار کے لیے ضروری ٹھہرا کہ معجزہ کو مستقل دلیلِ نبوت تسلیم کرنے کے بجائے اُسے حسنِ خلق اور حسنِ تعلیم کے ساتھ ملا کر دلیلِ نبوت بتائیں۔ تمہیدی گفتگو مکمل ہوئی۔ اب ''سیرۃ النبی'' میں نظرِ ثانی کا مستحق تیسرا امر حکیم الامتؒ کے الفاظ میں ملاحظہ ہو:

۳-''تیسرے انضمام اخلاق و کمالات کے ساتھ (جس میں قوت بھی داخل ہے)
جو اس [معجزہ] کو دلیل کہا گیا ہے تو ان اخلاق کی مخصوصہ نوعیت کو پہچاننے میں جتنی غلطی ہو سکتی ہے وہ معجزات کے متعلق غلطی ہونے سے کہیں زیادہ ہے۔......''(۴)

---

(۱)''سیرۃ النبی'' جلد سوم ص ۹۸۔ (۲)''بوادر النوادر'' جلد۲ ص ۱۵۔

(۳) دیکھیے گزشتہ صفحہ: مخفی سبب کے ''احتمال پر معجزہ و دیگر عجائب طبعیہ میں کوئی فرق واقعی نہیں رہتا۔ اور جو فرق اِس تحریر میں نکالا گیا ہے اُس پر معجزہ خود مستقل دلیل نہیں ٹھہرتا۔ حالاں کہ وہ خود بھی مستقل دلیل ہے۔''

(۴)''بوادر النوادر'': حوالہ بالا۔

۷-منکرِ نبوت کی نجات کا قائل ہونا

نبوت کے باب میں جو سب سے خطرناک و شدید غلطی ہے وہ: ''یہ ہے کہ بعضے منکرِ نبوت کی نجات کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ خود انبیاء علیہم السلام بھی توحید ہی کے لیے آئے ہیں۔ پس جس کو اصل مقصود حاصل ہو، غیرِ مقصود کا انکار اُس کو مضر نہیں۔''

غلطی کا رد

''اِس کا رد مختصر نقلی تو وہ'' آیات واحادیث ہیں جن سے منکرِ نبوت کے ہمیشہ ہمیش کے لیے جہنمی ہونے کا ثبوت فراہم ہوتا ہے۔ ''اور رد عقلی یہ ہے کہ درحقیقت'' رسول کا جھٹلانے والا خدا کا بھی جھٹلانے والا ہے'' کیوں کہ وہ مُحَمَّدٌ رَّسُوۡلُ اللّٰہ وغیرہ'' قرآنی صراحت کا اِنکار کرتا ہے۔(۱) اور نظیر عرفی یہ ہے کہ اگر کوئی شخص شاہ جارج پنجم [یا وقت کے بادشاہ] کو تو مانے؛ مگر گورنر جنرل سے ہمیشہ مخالفت ومقابلے سے پیش آئے، کیا وہ شاہ کے نزدیک کسی قرب یا رتبہ یا معافی کے لائق ہو سکتا ہے؟

(۱) افسوس ہے کہ دورِ جدید کے بعض مسلمان مفکرین نے یہ کہا کہ: ''جو لوگ سائنسی تحقیق کے لیے عقل وشعور کو استعمال میں لاتے ہیں اُن کا ایمان مزید پختہ ہو جاتا ہے۔ایسے لوگ محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان نہ رکھیں تو بھی اُن کی تمام سائنسی کاوش رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے اِس ارشاد کے مطابق کہ ''حصول علم کے لیے نکلا ہوا آدمی جب تک واپس نہیں آجاتا اُس کا یہ سارا عرصہ عبادت میں شمار ہوتا ہے۔'''' اس طرح صاحب ایمان سائنس داں کو اپنے تحقیقی کاموں پر خدا کی طرف سے گرانقدر ثواب ملتا ہے۔'' (قرآن رہنمائے سائنس ص ۱۵)۔ اِس اصول پر اہلِ ایمان سائنس داں کے عنوان کے تحت ثابت کیا گیا ہے کہ: راجر بیکن (۱۲۲۰ تا ۱۲۹۲ء) گلیلیو (۱۵۶۴ تا ۱۶۴۲ء) کیپلر (۱۵۷۱ تا ۱۶۳۰ء) نیوٹن (۱۶۴۲ تا ۱۷۲۷ء) لوئی پاسچر (۱۸۲۲ تا ۱۸۹۵ء) سر جیمس جینز (۱۸۷۷ تا ۱۹۴۶ء) البرٹ آئن سٹائن (۱۸۷۹ تا ۱۹۵۵ء) میکس پلانک (۱۸۵۸ تا ۱۹۴۷ء) وغیرہ تمام سائنس داں محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان نہ رکھنے کے باوجود مومن ہیں اور خدا کے ہاں قرب ومنزلت اور اجر کے مستحق ہیں۔ (ڈاکٹر ہارون یحییٰ: قرآن رہنمائے سائنس ص ۱۴۹ تا ۲۳۷)=

....

=ڈاکٹر ہارون یحییٰ تو ۲۱ویں صدی کے مفکر ہیں۔ یہ روش موصوف سے پہلے ۱۹ویں صدی کے ثلثِ آخر سے چلی آرہی ہے۔ بہ طور مثال ذکر کیا جاتا ہے کہ خواجہ الطاف حسین حالی نے اسلام کا بنیادی اصول یہ قائم کیا ہے: ''اس نے نجات کا مدار صرف ایک نیکی یعنی توحید پر رکھا۔'' (ڈاکٹر ظفر حسن: نظریہ فطرت ص ۲۹۹)

اُنہوں نے اِس حدیث سے استدلال کیا کہ جو شخص لا إلہ الا اللہ کہے وہ جنت میں جائے گا۔لیکن یہ استدلال نا تمام ہے۔ایمان کی خاصیت کی آڑ میں حالی نے ایک غلط نتیجہ پیش کیا ہے۔استدراک کرتے ہوئے حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے فرمایا ''انبیاء علیہم السلام نے جو اعمال کی خاصیتیں بیان کی ہیں، یہ ایسی ہیں کہ جیسے اطباء نے ادویہ کے خواص بیان کئے ہیں کہ مثلاً گل بنفشہ میں یہ خاصیت ہے اور فلاں دوا کا یہ اثر ہے۔سو ظاہر ہے کہ اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ اگر اس کے ساتھ کوئی تضاد (Contradictory Effect) رکھنے والی چیز بھی استعمال کی جاوے، تب بھی وہی اثر ظاہر ہوگا؛ بل کہ اِس خاصیت کا ظہور مقید ہوتا ہے بعض شروط کے ساتھ۔ اگر وہ شروط پائی جاتی ہیں تو وہ خاصیت ظاہر ہوتی ہے، ورنہ نہیں۔اسی طرح انبیاء علیہم السلام نے جو اعمال کی خاصیتیں بیان فرمائی ہیں، جیسے ارشاد فرمایا من قال لا إلہ الا اللہ دخل الجنۃ (کہ جو شخص لا إلہ الا اللہ کہے وہ جنت میں جائے گا۔ف) تو ہر مقام پر گو اُن خواص کے ظاہر ہونے کو کسی شرط کے ساتھ مقید نہ فرمایا ہو؛ مگر کلیات سے در حقیقت وہاں کچھ شرائط ملحوظ ہوتے ہیں کہ اُن خواص کا ظہور اُن شرائط پر موقوف ہوتا ہے۔ پس اگر حدیث میں (دخولِ جنت ''لا إلــــہ الا الــلــــہ'' کے ساتھ ہویا) دخولِ اولی (بغیر سزا اور عذاب کے جنت میں داخل ہونا:ف) بھی مراد ہے، تب بھی: مراد حدیث کی یہ ہوگی کہ اِس قول میں یہ خاصیت ہے بشرطیکہ اِس کی ضد کی مقتضی نہ پائی جائے۔'' (حکیم الامتؒ: ملفوظات. الافاضات الیومیہ جلد ۱۰، ۲۷۵،۲۷۶)

چوتھی بحث-قضاوقدر

☆علم،ارادہ اروا ختیار خداوندی

☆ کیا تقدیر کے مسئلہ نے انسان کو معطل بنادیا

☆ تقدیر کا مسئلہ اور سائنس کا اصول

☆ مواخذہ کی وجہ

☆ارادہ-مشیت اور سوال سے اِجتناب کی ہدایت

۱-تقدیر: خدا کا علم، ارادہ واختیار

قانون فطرت کے معتقدین نے خدا کے تکوینی ارادہ اور مشیت کو بھی قانونِ فطرت کے تابع ہی قرار دیا ہے۔ علامہ شبلی لکھتے ہیں: ''قرآن مجید میں جہاں جہاں خدا کی مشیت یا حکم اور ارادہ کا ذکر ہے، اُس کی دو قسمیں ہیں: فطری اور شرعی۔'' [سلف سے اصطلاح تکوینی وتشریعی چلی آ رہی ہے۔ مگر سرسید کے اتباع میں تکوینی کو بدل کر فطری کر دیا گیا۔] ''خدا نے جن چیزوں کی جو فطرت بنائی ہے، اُس کو بھی حکم اور ارادہ کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔'' (۱)۔

اِس موقع پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ ''قضاوقدر'' واضح کر دیا جائے۔ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ فرماتے ہیں: ''مسئلہ تقدیر کا تعلق خدا تعالیٰ کے علم، ارادہ اور اختیار سے ہے۔ جو شخص خدا کا اور اُس کی صفاتِ کمال کا قائل ہوگا اُس کو 'تقدیر' کا قائل ہو ناواجب ہوگا۔ اِس لیے یہ ایک ''عقلی [مسئلہ] ہے.... عقلی دلائل سے ہر مذہب پر صانع عالم کو کامل ماننا پڑے گا اور اُس کے کمال کا اقرار ضرورت صانع کے لیے ارادہ اور علم ثابت کرتا ہے۔ پس جب صانع کو کل مصنوعات کان وما یکون کا علم ہوگا تو علم اور معلوم میں مطابقت بھی ضرور تسلیم کرنی پڑے گی۔ خواہ یہ عنوان ہو کہ علم مطابق معلوم ہے یا یہ عنوان ہو کہ معلوم مطابق علم ہے۔ بہر صورت مطابقت ضرور تسلیم کرنی پڑے گی۔ اسی طرح ارادہ میں مختار ماننا ہوگا اور یہی تقدیر ہے۔ پس [مسئلہ تقدیر پر] اِس اعتراض کا جواب کل عقلاء کے ذمہ ہے صرف اسلام ہی سے یہ مطالبہ کیوں رکھا جاتا ہے؟'' (۲)

کیا تقدیر کے مسئلہ نے انسان کو معطل بنا دیا

حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ مسئلہ تقدیر کی تحقیق کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

بعض نے اِس مسئلہ کا یہ کہہ کر انکار کیا ہے کہ اِس کے اعتقاد سے آدمی بے کار ہو کر رہتا ہے۔ چناں چہ ''اکثر دیکھا جاتا ہے کہ جو اِس مسئلہ [تقدیر] کے قائل ہیں وہ بے دست وپا ہو

کر بیٹھ رہتے ہیں۔ اِس کا جواب یہ ہے کہ یہ اُن کی کاہلی کا اثر ہے، نہ کہ اِس مسئلہ کا۔ اگر اِس مسئلہ کا یہ اثر ہوتا، تو صحابہ سب سے زیادہ کم ہمت ہوتے۔ بل کہ اگر غور کر کے دیکھا جائے تو اِس [مسئلہ تقدیر] کا اثر تو یہ ہے کہ اگر تدبیر ضعیف بھی ہو، جب بھی کام شروع کر دے، جیسا کہ صحابہ-کو جب نظر حق تعالیٰ پر تھی تو- باوجود بے سروسامانی کے محض توکل پر کیسے جان توڑ کر خطرات میں جا گھسے! اور یہی مضمون ہے اِس آیت کا ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللّٰهِ﴾۔

واقعہ یہ ہوا کہ: [طالوت کے" (......بعضے آدمی آپس میں) کہنے لگے کہ آج تو (ہمارا مجمع اِتنا کم ہے کہ اِس حالت سے) ہم میں جالوت اور اُس کے لشکر کے مقابلہ کی طاقت نہیں معلوم ہوتی۔ (یہ سن کر) ایسے لوگ جن کو یہ خیال (پیشِ نظر) تھا کہ وہ اللہ تعالیٰ کے روبرو پیش ہونے والے ہیں، کہنے لگے کہ کثرت سے (ایسے واقعات ہو چکے ہیں کہ بہت سی چھوٹی چھوٹی جماعتیں بڑی بڑی جماعتوں پر خدا کے حکم سے غالب آ گئی ہیں"۔ (۴)

(۱) "مقالاتِ شبلی": ج۱ص ۵۵-۵۶، "قضاوقدر" ص۴۶ تا ۶۵۔

(۲) ملفوظات: جلد۱۴/ فیوض الخالق: ص۶۱ جامع مولانا عبدالخالق صاحبؒ۔

(۴) البقرۃ: "بیان القرآن" جلد۱ص ۱۴۸، "شرح الاعتباہات" ص۲۱۲۔

۲- تقدیر کی حقیقت حدیث میں

اور حدیث میں قصہ صراحت کے ساتھ ’’آیا ہے کہ کوئی شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اجلاس میں مقدمہ ہار گیا اور ہار کر کہا کہ **حَسبِيَ اللّٰهُ وَنِعمَ الوَكِيل** [مجھے اللہ کافی ہے اور وہی سب کام سپرد کیے جانے کے لیے اچھا ہے] ، تو آپ نے فرمایا: **اِنَّ اللّٰـهَ يَلُوم عَلَى العِجزِ فَاِذَا غَلَبَكَ اَمرٌ فَقُل حَسبِيَ اللّٰهُ وَنِعمَ الوَكِيل.** (۱)[اللہ تعالیٰ پست ہمتی پر ملامت فرماتے ہیں۔ ہاں جب تم پر کوئی امر غالب آجائے، تو اُس وقت یہ کہو: [مجھے اللہ کافی ہے اور وہی سب کام سپرد کیے جانے کے لیے اچھا ہے]۔ البتہ یہ اثر لازم ہے کہ وہ تدبیر کو مؤثر حقیقی نہ سمجھے گا۔ تو یہ خود دلیل صحیح عقلی ونقلی کا مقتضا ہے۔ اِس پر کیا ملامت ہوسکتی ہے؟ بل کہ اِس کے خلاف کا اگر اعتقاد ہو تو وہ قابلِ ملامت ہے۔ ایسا شخص [جو تدبیر کو مؤثر حقیقی نہیں سمجھتا] تدبیر کا اتنا درجہ سمجھے گا جیسا جھنڈی کا درجہ ہوتا ہے ریل کے رک جانے کی نسبت، کہ نہ معطل ہے، نہ مؤثر حقیقی؛ پس وہ چوکیدار جب کسی خطرے کے وقت ریل کا روکنا چاہے گا، تو تدبیر تو یہی کرے گا؛ مگر نظر اُس کی ڈرائیور یا گارڈ پر ہوگی۔‘‘(۲)

چوں کہ قرآن کریم میں تقدیر کا مسئلہ ذکر کیا گیا ہے، اس لیے بعض نے انکار کی گنجائش نہ دیکھ کر- مگر یہ سمجھ کر کہ اِس میں انسان کا مجبور ہونا لازم آتا ہے- اِس مسئلہ کی یہ تفسیر کی کہ بندہ کے اعمال وافعال- جو کچھ قیامت تک واقع ہوں گے، سب- کا علم تو خدا تعالیٰ کو ہے؛ لیکن بندہ مختار ہے۔ اُس کے اعمال وافعال کے صادر ہونے میں خدا کے ارادہ کو کچھ دخل نہیں۔ مگر مسئلہ کی یہ تفسیر غلط ہے؛ کیوں کہ قرآن وحدیث سے اور عقل سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ جس طرح کوئی واقعہ علم الٰہی سے باہر نہیں، اُسی طرح ارادۂ الٰہی سے بھی باہر نہیں اور تقدیر کی یہی حقیقت ہے۔ پھر تقدیر کی تفسیر بدلنے سے اِشکال سے کہاں نجات ہوئی؟ لہذا بندہ کے ہر فعل میں

خدا کا علم، ارادہ اور اختیار شامل ہے۔ اور واقع میں یہ خیال ہی خود غلط ہے [کہ تقدیر کے اعتقاد سے تدبیر کا معطل ہونا لازم آتا ہے۔ اگر] کوئی شخص اپنے سوءِ فہم سے تدبیر کو باطل و معطل سمجھ جاوے، تو یہ مسئلہ اُس کا ذمہ دار نہیں۔'' لیکن قرآن وحدیث کی کسی قطعی دلیل نے تدبیر کو بے کار نہیں کہا؛ بل کہ کوشش ومحنت، رزق کی طلب، سفر کے لیے زادِ راہ، خرابیوں اور مضرتوں کا ازالہ اور دشمنوں کی چالوں کو بے اثر کرنے کی تدابیر وغیرہ بے شمار نصوص میں صراحت کے ساتھ وارد ہیں۔

''بعض احادیث میں اِس اشکال کا کہ دواء ودعاء وغیرہ کیا دافعِ قدر [تقدیر کو دفع کر دینے والی] ہیں؟ کیا مختصر وکافی جواب ارشاد فرمایا گیا ہے کہ ذٰلِكَ مِنَ الْقَدْرِ كُلِّهِ [یہ سب بھی تقدیر ہی سے تعلق رکھتی ہیں]۔''(۳)

---

(۱) سنن ابوداود ۳:۳۱۳۔ کتاب القضیۃ باب الرجل یحلف علی حقہ۔

(۲) ''شرح الاغتباہات'' ص ۲۱۱۔

(۳) ''شرح الاغتباہات'' ص ۲۰۸۔

۳-تقدیر: ایک عقلی مسئلہ

[ہر عقلی بات کا سمجھ میں آجانا ضروری نہیں]

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے اِس امر کی وضاحت کرتے ہوئے کہ تقدیر کا مسئلہ ایک عقلی مسئلہ ہے، ایک صاحب کے سوال کے جواب میں فرمایا: ''اگر لکھا ہوا بھی نہ ہوتا تب بھی چونکہ علم وقدرت کا تو ہر حادثہ سے تعلق ہے، اس لیے جو ہو رہا ہے اُس کے خلاف ہرگز نہ ہوتا۔ قضیہ عقلیہ مسلمہ ہے: **"اَلشَّیْءُ مَالَمْ یَجِبْ لَمْ یُوْجَدْ"** [جو بات طے شدہ نہ ہو، اُس کا وجود نہیں ہوتا]۔ پھر اِس وجوب پر جو اِشکالات ہیں اُن کو نہ متکلمین حل کر سکے اور نہ فلاسفہ۔ یہی مسئلہ ہے تقدیر کا جس کی کنہ [وحقیقت] کسی مخلوق کو معلوم نہیں۔ اِسی لیے اِس میں خوض کرنے سے منع فرمایا گیا ہے۔ اور یہ وہ مسئلہ ہے کہ اِس کا انکشافِ تام جنت میں بھی نہ ہوگا۔ ہاں، اِتنا فرق ہے کہ یہاں وساوس اور تردد ہوتا ہے، جنت میں تردد اور وساوس نہ ہوں گے بوجہ غلبۂ محبت کے۔ اور اس مسئلہ میں [دنیا میں بھی] شفا جب ہی ہو سکتی ہے کہ خدا تعالی سے تعلق صحیح ہو جائے۔ اور [جہاں تک بحث ومناقشہ سے شبہات کے اِزالے کی بات ہے، تو سوال جواب اور] قیل وقال سے [سوالات کے جواب تو کیا ہوتے] اور زیادہ شبہات پیدا ہوتے ہیں......۔''(۱)

تدبیر اور تقدیر

تدبیر اور تقدیر کی اصل حقیقت سے ناواقفی اِس اعتراض کو جنم دیتی ہے کہ ''تقدیر کے اعتقاد سے آدمی بے کار ہو کر رہتا ہے''۔ ''تدبیر اور تقدیر کی حقیقت کے باب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کم ہمتی کو پسند نہیں فرماتے۔ اول کوشش کرو، جب بالکل

عاجز ہو جاؤ تب کہو **حَسْبِیَ اللّٰہُ وَنِعْمَ الْوَکِیْل**۔ اِس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم فرما دیا کہ تدابیر اور رضا بہ تقدیر میں منافات (Contradiction) نہیں۔ اسی طرح قرآن مجید میں مسئلہ تقدیر کی حکمت فرمائی ہے کہ **لِکَیْلَا تَاسَوْا عَلٰی مَا فَاتَکُمْ**۔[تا کہ جو چیز تم سے جاتی رہے (عافیت یا اولاد یا مال)، تم اُس پر (اتنا) رنج نہ کرو کہ مانع ہو جائے اِشتغال بالآخرۃ و اِبتغاءِ مرضاتِ حق سے اور رنج طبعی کا مضائقہ نہیں) اور تا کہ جو چیز تم کو عطا فرمائی ہے (اُس کی نسبت بھی یہی سمجھ کر کہ خدا تعالیٰ نے اپنی رحمت و فضل سے ہمارے لیے عطا فرمانا تجویز کر دیا تھا اور اُسی نے ہم کو دی ہے) اُس پر اِتراؤ نہیں۔ کیوں کہ اِتراوے تو وہ جس کا اِستحقاق ذاتی ہو۔ اور جب دوسرے کی مشیت و حکم سے ایک چیز ملی ہے، اُس پر اِترانے کا کیا اِستحقاق ہے۔......)](۲)۔ اِس میں یہ بھی بتلا دیا کہ تقدیر کا مسئلہ اس لیے تعلیم کیا گیا ہے کہ مسلمانوں کو ناکامی پر حسرت نہ ہو اور حسرت میں ہمت نہ گھٹے۔ تو یہ مسئلہ ہمت بڑھانے کو سکھایا گیا تھا نہ کہ ہمت گھٹانے کو۔ اب لوگ الٹا سمجھ گئے کہ: کچھ نہ کرو، ہاتھ پاؤں توڑ کر بیٹھ جاؤ۔ یہ سب کم علمی کی بدولت گڑبڑ ہو رہی ہے۔"(۳)

---

(۱) حکیم الامت: م "الافاضات" ج ۲ ص ۲۸۲ تا ۲۸۳۔

(۲) الحدید: ۲۳۔ "بیان القرآن" جلد ۱۱ ص ۱۰۸، ۱۰۹۔

(۳) حکیم الامت: م "الافاضات" ج ۷ ص ۲۲۳۔

۴-سائنس کا تسلیم شدہ اصول

اہلِ سائنس اور مسئلہ تقدیر: ''جب انسان کے ہر عمل میں اختیار کا سلسلہ امورِ غیر اختیاریہ تک پہنچتا ہے جس سے اہلِ سائنس بھی انکار نہیں کرتے اور بناء تقدیر کی یہی امر ہے جیسا اوپر بیان ہوا تو اہلِ طبعیات [اہل سائنس] کو تو تقدیر کا ضرور ہی قائل ہونا چاہیے۔ کیوں کہ وہ لوگ تو اس مسئلہ انتہاء الاختیاری الیٰ غیر الاختیاری [ہر عمل میں اختیار کا سلسلہ امور غیر اختیاریہ تک پہنچتا ہے] کو اِس حد تک عام مانتے ہیں کہ خدا تعالیٰ کے افعالِ اختیاری کو بھی اِس قاعدہ کا پابند کرتے ہیں۔ چنانچہ [خدا تعالیٰ کی] تخلیق اختیاری کو موقوف مانتے ہیں وجود مادۂ قدیم پر۔ (اور مادہ کو) اختیارِ خداوندی سے خارج کہتے ہیں۔ گو اہل حق اس کے قائل نہیں۔ پس اِس تسلیم کردہ مسئلہ [''انتہاء الاختیاری الی غیر الاختیاری''] کی بنا پر اِن طبعیین کو تو ہم سے زیادہ قائلِ تقدیر ہونا چاہئے۔'' [اور جب علم وعقل کی بنیاد پر ماننا ضروری ہوا، تو بے علمی اور بے عقلی کا کیا گزر؟] (۱)

''ایک ہی کام کو دو شخص ایک سی تدابیر سے شروع کرتے ہیں؛ لیکن ایک کامیاب اور دوسرا ناکام ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ ہر اختیاری کام کے جس قدر اسباب ہیں ان کا سلسلہ امور غیر اختیاریہ پر جا کر ختم ہوتا ہے۔ یعنی ہر عمل کے اخیر میں کوئی ایسی چیز ہے کہ جس پر پہنچ کر ہم بالکل بے دست و پا ہیں، یہی تقدیر ہے۔''

اِسی حقیقت کو حضرت علیؓ نے دل نشیں تعبیر میں ذکر کیا ہے: ''ایک شخص نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مسئلہ جبر و اختیار کا دریافت کیا۔ فرمایا کہ ایک پیر اٹھا کر کھڑا ہو جا۔ اُس نے ایک پیر اٹھالیا۔ پھر فرمایا کہ دوسرا پیر بھی اٹھالے۔ بھلا دوسرا پیر کس طرح اٹھ سکتا تھا۔ اُس نے

(۱) حکیم الامتؒ: ملفوظات جلد ۱۲ ''مقالات حکمت'' ص ۱۵۹ تا ۱۶۰۔

عرض کیا کہ حضرت دوسرا پیر تو نہیں اٹھ سکتا۔فرمایا کہ بس یہی کیفیت بندہ کے اختیار کی ہے کہ اتنا تو اختیار ہے اور اتنا اختیار نہیں۔نہ پورا مختار ہے نہ پورا مجبور۔سبحان اللہ! کس خوبی اور آسانی سے اس نازک مسئلہ کو ذہن نشین فرمادیا۔صحابہؓ کے علوم کی یہ حالت تھی۔"(۱)

"مشیت دو ہیں مشیتِ عباد [بندوں کا اِرادہ واِختیار۔]، مشیتِ رب [رب کا اِرادہ واِختیار]۔بندہ کے افعال بہ مشیت بندہ ہیں، مگر وہ مشیت معلول ہے بہ مشیت رب [کہ بندہ کے افعال بندہ کے اِرادہ واِختیار سے ہیں؛ لیکن اُن کی علت رب کی مشیت ہے جس کی دلیل یہ آیت ہے]۔ **قال اللّٰہ تعالٰی: وَ مَا تَشَاؤُونَ اِلَّا اَنْ یَّشَاءَ اللّٰہُ رَبُّ الْعَالَمِیْنَ** (۲) اور بندہ کے افعال بہ مشیت بندہ کہلانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ مشیت اول افعال کی علتِ قریبہ ہے۔اور مشیتِ رب علت بعیدہ۔اور نسبت علت قریبہ کی طرف کیا کرتے ہیں۔قدریہ اور جبریہ ایک مشیت کی طرف نظر کر کے بہک گئے۔اہل سنت والجماعت کی نظر دونوں مشیتوں پر ہے، صراط مستقیم پر قائم رہے۔"(۳)

---

(۱) حکیم الامتؒ: ملفوظات جلد ۱۶-"حسن العزیز" جلد اول ۲۸۔

(۲) پ:۳۰، التکویر۔تم بدوں خدائے رب العالمین کے چاہے کچھ نہیں چاہ سکتے ہو۔"بیان القرآن" جلد ۱۲۔

(۳) ملفوظات جلد ۱۲"مقالات حکمت" جلد اول ص ۵۹۔

۵-مواخذہ کی وجہ

''مواخذہ کے لیے فعل کا داخل تحت الاختیار ہونا شرط ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ اُس کے شرائطِ موقوف علیہا[جن شرائط پر یہ فعل موقوف ہے، وہ] بھی داخل تحت الاختیار ہوں۔''

سوال: کیا قسمت کی وجہ سے مجبوری ہے؟ اور اگر انسان کہے کہ میں قسمت کی وجہ سے مجبور تھا، تو'' کیا جواب ہے؟

''جواب: یہ ہے کہ یہ مجبوری عمل کرنے کے بعد معلوم ہوئی۔ جب گناہ کیا ہے اُس وقت قسمت کی خبر نہ تھی۔

سوال: ''اور اگر کہا جائے کہ گو اُس کو علم تقدیر کا نہ تھا؛ مگر واقع میں تو علم الٰہی اُس کے متعلق تھا اور اُس کا خلاف محال ہے؟ تو اِس طرح واقع میں مجبور ہوا؟''

جواب: ''جواب یہ ہے کہ علم الٰہی اس طرح تھا کہ یہ شخص اپنے اختیار سے ایسا کرے گا۔ تو اختیار منفی ہوا یا اور مؤکد ہو گیا۔''

سوال: ''اگرچہ انسان کا مجبور ہونا لازم نہیں آتا؛ لیکن خدا تعالیٰ رحیم ہیں، اِس لیے اگر اپنی رحمت سے ہوائے نفسانی کو پیدا ہی نہ کرتے[جس سے انسان اللہ کی نافرمانی کرتا]، تو انسان کے لیے بہتر ہوتا؟''

جواب: '' خدا تعالیٰ کی متعدد صفات ہیں۔ ازاں جملہ ایک صفت حکیم ہونا بھی ہے۔ اور ہر صفت کا ایک خاص ظہور ہے۔ پس جس طرح ہوائے نفسانی کا پیدا نہ ہونا مقتضائے رحمت ہے اُسی طرح اُن کا پیدا ہونا مقتضائے حکمت ہے۔''

سوال: ''وہ حکمت کیا ہے؟''

جواب: ''ہم کو اُس حکمت کی اطلاع نہیں ہے۔''

سوال: ''یہ زبردستی کا جواب ہے''

جواب: ''یہ جواب اگر چہ کم فہموں کے نزدیک زبردستی کا جواب معلوم ہوتا ہے؛ لیکن اصل جواب یہی ہے۔ البتہ اِس جواب کی حقیقت سمجھنے کے لیے اِس کے قبل چند مقدمات کے سمجھنے کی ضرورت ہے۔ جب تک وہ سمجھ میں نہ آئیں، اُس وقت [تک] اِس کی حقیقت سمجھنی مشکل ہے اور اُسی وقت تک یہ زبردستی کا جواب نظر آتا ہے۔ اور وہ مقدمات وہی ہیں جن کا ذکر متن کی دو سطروں میں کیا گیا۔ حاصل اُس کا یہ ہے کہ ہر حادثہ اور ہر واقعہ کا تعلق خدا تعالیٰ کے علم اور ارادہ سے ہے۔ اور ارادہ میں ہر مخلوق کا خالق کی طرف احتیاج لازم ہے اور احتیاج میں اختیار جاتا رہتا ہے۔''(۱)

سوال: ''جب کہ کل امور اللہ تعالیٰ کے ارادے سے ہیں، پھر انسان کے مجبور نہ ہونے کی کیا وجہ؟

جواب: جو افعال اختیاری کہلاتے ہیں اُن کے صدور کے وقت اختیار بہ معنی اِنْ شَاءَ فَعَلَ وَاِنْ شَاءَ لَمْ یَفْعَلْ [اگر چاہے کرے، اگر چاہے، نہ کرے] کا وجود تو وجداناً وفطرۃً ایسا بدیہی بل کہ محسوس ومشاہد ہے کہ اگر کسی دلیل کی اعانت سے بھی کوئی اس کے علم کا زائل اور دفع کرنا چاہے، تو اُس پر قادر نہیں۔ اس لیے اِس کا تو انکار ہو نہیں سکتا۔ اور یہی اختیار علت قریبہ ہے صدورِ افعالِ اختیاریہ کی۔ اور اِس میں بھی کوئی شک نہیں کہ اِس اختیار کی صفت بھی اور اِس صفت کا فعل کے ساتھ تعلق بھی دونوں مخلوق ہیں حق تعالیٰ کے۔ اِس طرح سے کہ تخلیقِ حق کے بعد اِن کا عدم وقوع قدرتِ عبد سے خارج ہے۔ اور یہ تخلیق علت بعیدہ ہے صدور افعال اختیاریہ کی۔ پس جس شخص نے افعال مذکورہ کی صرف علت قریبہ پر نظر کی وہ قدری ہو گیا۔ اور جس نے صرف علت بعیدہ پر نظر کی وہ جبری ہو گیا۔ اور جس نے دونوں پر نظر کی وہ یہ کہہ کر کہ **لَاجَبْرَاَیْ مَحْضاً وَلَا قَدْرَاَیْ مَحْضاً وَلٰکِنَّ الْاَمْرَ بَیْنَ بَیْنَ** [نہ صرف جبر ہے اور نہ ہی صرف قدر ہے؛ بلکہ معاملہ بین بین ہے] سنی ہو گیا۔''

---

(۱) ملفوظات جلد ۱۲ مقالات حکمت جلد اول ص ۵۹۔

۶-ارادہ-مشیت اورسوال سے اِجتناب

وَهٰذه الْعِلَّةُ كَافٍ شَافٍ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تعالىٰ. وَهٰذَا معنى ماقالُوْا اِنَّ الْعَبْدَ مُخْتَارٌفى الْفِعْلِ مَجْبُوْرٌ فى الْاِخْتِيَارِوَلَايَجُوْزُ الْخَوْضُ فى الْمَسْئَلَةِ بِاَكْثَرِ مِنْ هٰذا لِكَوْنِه عَالِيًامِّنَ الْعُقُوْلِ الْمُتَوَسِّطَةِ. واللّٰہ اعلم"۔(۱)

[ترجمہ: یہ [مذکورہ] وجہ، مسئلہ سمجھنے کے لیے کافی ہے اور شبہہ کے روحانی مرض سے شفا دینے والی ہے۔اور یہی معنی ہیں اُس قول کے جسے محققین نے بیان کیا ہے کہ بندہ کام کے کرنے میں مختار ہے اور اختیار میں مجبور ہے۔اور چوں کہ یہ مسئلہ اوسط درجہ کی عقلوں کی پرواز سے بلند ہے، اس لیے جتنا ذکر کیا گیا اُس سے زیادہ غور وخوض کرنا جائز نہیں-ف]

تقدیر کے متعلق سوال سے روکا کیوں گیا؟

"رہا یہ کہ جب یہ مسئلہ اس طرح عقل ونقل سے ثابت ہے تو اِس کی کاوش سے ممانعت کیوں بیان کی جاتی ہے؟ (۲)وجہ اِس کی یہ ہے کہ بعض شبہے عقلی نہیں ہوتے طبعی ہوتے ہیں جس کی شفا کے لیے دلیل کافی نہیں ہوتی؛ بل کہ وجدان کے صحیح ہونے کی ضرورت ہوتی ہے۔ چوں کہ اہلِ وجدانِ صحیح [درست وجدان رکھنے والے] کم ہیں، اس لیے [تقدیر کے مسئلہ میں] کاوش سے ایسے شبہات بڑھنے کا اندیشہ ہے جو تمدن اور آخرت دونوں کے لیے مضر ہے۔ اِس لیے مقتضا شفقت وحکمتِ نبویہ کا یہی ہوا کہ اِس سے روک دیا جاوے، جیسا شفیق طبیب مریضِ ضعیف کو قوی غذا سے روکتا ہے۔"(۳)

"اِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ ؕ اَنْتُمْ لَهَا وَارِدُوْنَ.لَوْكَانَ هٰؤُلَآءِ آلِهَةً مَّا وَرَدُوْهَا ؕوَكُلٌّ فِيْهَا خَالِدُوْنَ"(۴)

اِس آیت پر بیان کرتے ہوئے حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے ذیل کی یہ حدیث: ''**إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ يُكَوَّرَانِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي جَهَنَّمَ**". (۵) (**أو كما قال**) ذکر کر کے ارشاد فرمایا: ''آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ جتنی چیزوں کی اللہ کے سوا عبادت کی گئی ہے جیسے اصنام [بُت] اور شمس وقمر وغیرہ، وہ سب جہنم میں ڈالے جائیں گے اور حدیث میں شمس وقمر کی تصریح ہے۔ اِس پر بھی وہی سوال ہوتا ہے کہ اِن چیزوں نے کیا قصور کیا''...... ''جواب وہی ہے کہ اِن اشیا کا دخولِ جہنم قصور کی وجہ سے نہ ہوگا۔ اور سببیت بلا قصد کوئی قصور نہیں [لہٰذا یہ کہنا درست نہیں کہ ''اُن کو بھی عذاب ہوگا؛ کیوں کہ یہ سببِ شرک تھے''] ......''بل کہ اُن کو کفار کی حسرت بڑھانے کے لیے جہنم میں بھیجا جائے گا؛ تاکہ وہ اُن کو دیکھ دیکھ کر اپنی حماقت پر افسوس کرتے رہیں، کہ ہم نے کن چیزوں کو معبود بنایا تھا! اور جہنم میں کسی کا ہونا اُن کے معذب ہونے کو مستلزم نہیں۔''

---

(۱) ''بوادر النوادر'' جلد ا ص ۹۲ (۲) دیکھیے: ترمذی ۴: ۴۴۳، کتاب القدر، ابن ماجہ ا: ۳۳ باب فی القدر۔

(۳) تمام گفتگو کے لیے ملاحظہ ہو: علم کلام جدید پہلا حصہ ''شرح الاغتباہات المفیدۃ'' ص ۲۰۶-۲۱۵۔

(۴) ترجمہ: بلاشبہ تم (اے مشرکین) اور جس کو تم خدا کو چھوڑ کر پوج رہے ہو سب جہنم میں جھونکے جاؤ گے (اور) تم سب اُس میں داخل ہوگے (البتہ اگر معبودین میں سے کسی میں کوئی امر مانع ہو تو اس مقتضی کا اثر واقع نہ ہوگا۔ مثلاً: انبیا و ملائکہ کو کسی نے اُن کو معبود بنالیا ہو؛ مگر خود اُن کی مقبولیت اُس سے مانع ہوگی۔ چناں چہ یہ امر خود عقلی بھی ہے اور اُس کی تائید کے لیے آگے آیت بھی ہے: **إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِّنَّا الْحُسْنَىٰ**...... الخ۔ پس اُس حکم میں اصنام اور شیاطین بھی داخل رہ گئے۔ اصنام میں تو ایک مقتضی بلا مانع موجود ہے اور شیاطین میں خود دوسرا مقتضی بھی یعنی اُن کا کفر موجود ہے، غرض یہ سب جہنم میں جاویں گے اور یہ بات سمجھنے کی ہے کہ) اگر یہ (تمہارے معبود) واقعی معبود ہوتے تو اس (جہنم) میں کیوں جاتے اور (جانا بھی کوئی چند روزہ نہیں؛ بل کہ) سب (عابدین ومعبودین) اُس میں ہمیشہ ہمیشہ کو رہیں گے۔ (سورۃ الانبیا: آیت: ۹۸-۹۹۔ ''بیان القرآن'' تاج پبلشرز، دہلی: ج ۷، ص ۵۷-۵۸)

(۵) ترجمہ: قیامت کے دن سورج اور چاند جہنم میں لپٹے ہوئے ہوں گے۔

۷- حیثیات کا فرق

''......دیکھو! جیل خانہ میں جانا ایک تو مجرم کا ہے اور ایک جیلر کا اور ایک ڈاکٹر کا جانا ہے، جو مجرموں کی صحت کا معائنہ کرتا ہے۔ کیا سب کا جانا برابر ہے؟ ہر گز نہیں؛ بل کہ حیثیات کا فرق موجود ہے۔ گو بہ ظاہر سب جیل خانہ ہی میں ہیں۔ مگر ڈاکٹر اور جیلر گورنمنٹ کے مقرب ہیں اور مجرم معتوب [اور موردِ عتاب] ہے۔ یہی فرقِ حیثیات دخولِ جہنم میں بھی کیوں نہیں مانتے۔ آخر معقول کس لیے پڑھی تھی؟ کیا ماکول [یعنی کھانے کمانے کا ذریعہ] بنانے کے لیے پڑھی تھی! صاحب اِس سے کام لو، تو پھر کچھ بھی اشکال نہیں۔''

اِشکال

''عقائد کا [ایک] مسئلہ ہے کہ رضا بالقضا واجب ہے۔ اور دوسرا مسئلہ ہے کہ خیر و شر سب قضا وقدر کے تابع ہیں، تو کفر بھی قضا سے ہے۔ اور تیسرا مسئلہ ہے کہ رضا بالکفر کفر ہے، تو اب رضا بالقضا کیوں کر ہوا؟ اگر ہر قضا سے رضا لازم ہے، تو پھر کفر سے رضا لازم ہوگی ؛ حالاں کہ رضا بالکفر کفر ہے؟''

۱- جواب علمائے ظاہر: ''اِس کا ایک جواب تو علمائے ظاہر نے دیا ہے کہ قضا کے ساتھ تو رضا لازم ہے؛ مگر مَقضِی [قضا سے وابستہ شی] کے ساتھ لازم نہیں اور کفر مقضِی ہے، قضا نہیں۔''

۲- جواب عارفین محققین: [دوسرا جواب] اِس سے بڑھ کر [مذکورہ بالا فرقِ حیثیات کا لحاظ کر کے عارفین محققین نے] یہ کہا کہ رضا بالکفر میں حیثیات کا فرق ہے یعنی: ایک حیثیت تو کفر میں صدور عن العبد کی ہے اور اس درجہ میں یہ شرِ محض ہے۔ اور اِسی درجہ میں اُس پر رضا کفر ہے۔ اور ایک حیثیت مخلوقیہ للحق کی ہے۔ یعنی وہ [کفر] حق تعالی کا پیدا کیا ہوا ہے اور اِس درجہ میں وہ [کفر] حکمتوں کو متضمن ہے۔ اور اِسی درجہ میں اُس پر رضا واجب ہے۔''(۱)

(۱) حکیم الامتؒ: ''اشرف التفاسیر'' ج:۳، ص۶۰، ۶۱۔

۸- تقدیر پر گفتگو، مناسب نہیں

پیچھے ذکر کیا جاچکا ہے کہ ”ہر عقلی بات کا سمجھ میں آجانا ضروری نہیں۔“ اِسی وجہ سے مسئلہ قدر ”میں خوض کرنے سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے- باوجود غایتِ تحریض علی کسب العلوم کے- شدت کے ساتھ ممانعت فرمائی ہے، جس کا راز یہی معلوم ہوتا ہے کہ اِس کی تفصیل نہ شرطِ قربِ اِلٰہی ہے اور نہ وہاں تک عقل کی یا کشف کی رسائی ہے، نہ وہ وجوہِ معتبرۂ دلالت سے کسی نص کا ایسا مدلول ہے جس پر اعتقاد کی بنا ہو سکے۔ اور وقت مدارک کے سبب خطرات بے شمار ہیں، جن میں سب سے بڑا خطرہ حق تعالی کی جابریت سے تقدیس کے ساتھ مجبوریت کے ساتھ تدنیس[ودھبہ] ہے، تَعَالَى اللّٰهُ عَنْ ذٰلِكَ عُلُوّاً كَبِيْراً (۱)۔ بالخصوص عوام کا تو ایمان سالم رہنا دشوار ہے، اس لیے بجز اقرار و عجز و اظہار عذر کے کچھ عرض کرنے کی جرأت نہیں؛ بلکہ رسالہ مہداۃ (۲) کو عوام کی نظر میں لانے کی بھی ہمت نہیں ایسے مسائل میں اس بے بضاعت کا مسلک حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے۔ اَبْهِمُوا مَااَبْهَمَه اللّٰهُ تَعَالیٰ۔

والسلام مع الاکرام خیر ختام۔“(۴)

---

(۱) خدا تعالی ان پیمانوں سے بلند و بالا ہے۔

(۲) ایک رسالہ جس میں علم باری تعالی کے متعلق رائے ظاہر کرنے کی گذارش حضرت حکیم الامتؒ سے کی گئی تھی، اُس کی جانب اشارہ ہے۔

(۳) جن چیزوں کو اللہ تعالی نے مبہم رکھا ہے، اُنہیں تم بھی مبہم ہی رہنے دو۔

(۴) ۲/رجب ۱۳۴۹ھ میں لکھا گیا یہ مکتوب ماہ نامہ ”النور“ ذیقعدہ ۱۳۴۹ھ ص۶۲ میں شائع ہوا بہ حوالہ ”امداد الفتاوی“ ج۶ ”کتاب العقائد والکلام۔

شریعت کے چار اصول

''الاغتباہات'' کے مقدمہ میں حقوقِ خلق و خالق کی ادئیگی کے نقطہٗ نظر سے مقاصد علوم میں الٰہیات کو'عقائد'، 'تدبیرِ منزل'، '' سیاستِ مدنیہ'' کو'معاملات و معاشرات' اور 'تہذیب الاخلاق' کو 'تزکیہ نفس' کے مرتبے میں شمار کر کے عقلی خلجانات کے ازالہ کے لیے چند عقلی اصول بیان کیے گئے جو عقائد و احکام سب کے متعلق شبہات کے ازالہ میں مفید ہوں۔ ان اصولوں کی روشنی میں ''توحید''، '' حدوثِ مادہ''، ''تعمیم قدرتِ حق''، '' نبوت'' کی گفتگو ہوئی۔ اب **نقل** سے ثابت شدہ: شریعت کے اصول: کتاب اللہ، 'حدیث الرسول'، 'اجماع الامت' اور 'قیاس المجتہد'، سے متعلق عقلی خلجانات کا اِزالہ پیشِ نظر ہے۔

پانچویں بحث-قرآن

کتاب اللہ کے متعلق غلطیاں:

۱- دلیل کو قرآن میں منحصر سمجھنا۔

۲- سائنس کے ساتھ اِنطباق میں غلو

۱- کتاب اللہ کے متعلق غلطیاں

''کتاب اللہ کے متعلق دو غلطیاں ہو رہی ہیں: ۱- ایک یہ کہ احکام کو قرآن میں منحصر سمجھا جاتا ہے۔ اِس غلطی کا حاصل دوسرے اصول کا انکار ہے۔(۱) ۲- دوسری یہ کہ قرآن میں مسائلِ سائنس پر منطبق ہونے کی اور مسائل سائنس پر مشتمل ہونے کی کوشش کی جاتی ہے۔

۱- احکام شریعت کو قرآن میں منحصر سمجھنا

اِس غلطی کا جواب وہ نصوص ہیں جن سے بقیہ اصول کی حجیت ثابت ہوتی ہے جس کو' اصول فقہ کے ماہرین نے بہت تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اور اِسی غلطی کی ایک شاخ'' یہ ہے کہ جس گناہ کے کرنے کو جی چاہتا ہے اُس سے منع کیے جانے کے وقت یہ سوال کر دیا جاتا ہے کہ قرآن میں ممانعت دکھلاؤ۔ چناں چہ داڑھی کے متعلق ایسے سوالات اخباروں میں شائع ہوتے ہیں۔ پھر یہ امر [صرف قرآن سے ثبوت فراہم کرنے کا رُجحان] ایسا خمیر میں داخل ہو گیا ہے کہ جب کوئی مخالفِ مذہب کسی بات کو قرآن سے ثابت کرنے کا مطالبہ کرتا ہے، تو یہ لوگ اُس مطالبہ کو صحیح اور اِس'' قرآن سے ثبوت دینے'' کو اپنے ذمّہ لازم سمجھ کر اُس کی تلاش میں لگ جاتے ہیں اور جو خود اِس پر قادر نہیں ہوتے، تو علماء کو مجبور کرتے ہیں کہ کہیں قرآن ہی سے ثابت کر دو۔ سو، جب'' استدلال قرآن میں منحصر ہونے'' ہی کا غلط ہونا ثابت ہو چکا ہے، تو اِس'' مطالبہ کا فاسد ہونا بھی ظاہر ہو گیا۔ پھر اِس دروازہ کا کھولنا نہایت بے احتیاطی کی بات ہے۔

قرآن ہی سے ثابت کرنے کے مطالبہ میں ایک دعویٰ پوشیدہ ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ وہ

---

(۱)''مرض عالمگیر ہو رہا ہے کہ باوجو یکہ حجج شرعیہ (شرعی حجتیں اور دلیلیں) چار ہیں؛ مگر پھر بھی ہر حکم کا ثبوت قرآن مجید سے مانگا جاتا ہے اور ہمارے ذہین اہلِ علم اِس قدر سخی ہیں کہ ثبوت دینے کو تیار ہو جاتے ہیں۔ میں وہاں بھی یہی کہا کرتا ہوں کہ کہیں تو عاجز ہو کر کہنا ہی پڑے گا کہ ہر حکم کا ثبوت قرآن سے ضروری نہیں، پھر یہ جواب اول ہی سے کیوں نہ دے دو۔'' (حکیم الامت: خطبات جلد ۶'' روح الارواح'' ص ۴۷۵، ۴۷۶ زمزم بکڈپو دیوبند ۱۹۹۷ء)

اِس کے مدعی ہیں کہ شریعت میں قرآن شریف کے سوا کوئی دلیل نہیں ہے۔ ہم اِس دعویٰ پر اُن سے اول دلیل کا مطالبہ کرتے ہیں۔ ہم کو یہ سمجھا دو کہ شریعت میں قرآن شریف ہی دلیل ہے اور کوئی دلیل نہیں۔ خود قرآن شریف سے ثابت ہے کہ علاوہ قرآن شریف کے اور بھی دلائل ہیں، فرماتے ہیں: **مَا اٰتٰکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْہُ وَمَانَھٰکُمْ عَنْہُ فَانْتَھُوْا**. اِس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد...... اگرچہ وہ قرآن نہ ہو مثل قرآن شریف کے حجت ہے۔(۱) اور کیوں نہ ہو، مَا یَنْطِقُ عَنِ الْھَویٰ۔(۲) آپ کی شان ہے:

گفتہ او گفتہ اللہ بود گرچہ از حلقوم عبداللہ بود۔"

اُن کا کہا ہوا اللہ کا کہا ہوا ہے، اگرچہ اللہ کے بندہ کی زبان سے ادا ہوا۔

پہلی غلطی کے نتائج

اِس غلطی کا انجام یہ ہوگا کہ خود ارکانِ اسلام کے متعلق قائل ہونا پڑے گا کہ وہ شریعت سے ثابت نہیں، کیوں کہ کتنے ہی جزئیات قرآن میں صراحت کے ساتھ مذکور نہیں۔ نماز کی رکعت کے عدد،، زکوٰۃ کے لیے نکالی جانے والی رقم کی مقدار، مال و دولت کی وہ مقدار جس میں زکوٰۃ فرض ہوتی ہے، قرآن کی کن آیتوں سے ثابت کی جائے گی؟" کیا کوئی شخص نماز پنج گانہ کی رکعات کا عدد قرآن سے ثابت کرسکتا ہے؟ کیا کوئی شخص زکوٰۃ کا نصاب اور قدر واجب [واجبی مقدار] کا اِثبات قرآن سے کرسکتا ہے؟""" آخر کہیں تو عاجز ہوگے۔ مغرب کی تین رکعتیں کون سی آیت سے ثابت کروگے۔"(۳)

ایک دلیل میں منحصر نہ ہونے کی مثال: جیسے عدالت میں اگر کوئی شخص اپنے دعویٰ کے ثبوت میں گواہ پیش کرے تو مدعا علیہ کو اُس گواہ پر قانونی جرح کا تو اختیار حاصل ہے؛ لیکن

---

(۱) آیت کا ترجمہ: رسول تم کو جو کچھ دے دیا کریں وہ لے لیا کرو اور جس چیز (کے لینے) سے تم کو روک دیں تم رک جایا کرو۔ (اور بعمومِ الفاظ یہی حکم ہے افعال و احکام میں بھی) (الحشر: پ۲۸، آیت ۷ بیان القرآن جلد ۱۱ص ۱۲۵)۔ (۲) اور نہ آپ اپنی خواہشِ نفسانی سے باتیں بناتے ہیں۔ النجم: پ۲۷۔=

عدالت سے اِس مطالبہ کا اختیار نہیں کہ فلاں معزز عہدہ دار یا فلاں رئیس اعظم گواہی دے۔(۴)

دلیل کا مطالبہ تو درست، کسی خاص دلیل کا نہیں

''اِسی راز کے سبب فن مناظرہ کا یہ مسئلہ قرار پایا ہے کہ: مدعی سے نفس دلیل کا مطالبہ ہوسکتا ہے، کسی دلیل خاص کا مطالبہ نہیں ہوسکتا۔'' اور یہ کہ ''دلیل کی نفی سے مدلول کی نفی نہیں لازم آتی(۱)۔'' اس لیے کہ مدلول کسی اور دلیل سے بھی ثابت ہوسکتا ہے۔جیسے آفتاب دلیل ہے، روشنی مدلول، اگر آفتاب نہ ہو، تو بھی روشنی آگ سے یا بجلی وغیرہ سے ظاہر ہوسکتی ہے۔لہذا جو شخص دعویٰ کرے کہ فلاں امر شرع سے ثابت ہے، اُس کو اختیار ہے کہ شرع کی جس دلیل سے چاہے اُس کو ثابت کردے۔کسی کو اُس سے اِس مطالبہ کا حق نہیں پہنچتا کہ مثلاً قرآن ہی سے ثابت کرو۔(۲)

ظنی احکام بھی ماننا لازم

ہاں، یہ مسلم ہے کہ یہ چاروں دلائل برابر نہیں ہیں؛ بلکہ بعض دلیلیں مضبوط ہیں، بعض ذرا ہلکی ہیں؛ لیکن جو باہمی فرق اِن دلائل کی مضبوطی میں ہے، ایسا ہی فرق اِن سے ثابت ہونے والے احکام میں ہے کہ: بعض کا ثبوت قطعی ہے، یعنی اُن کا سلسلہ روایت متواتر یا مشہور ہے اور الفاظ کے معنی بھی ایک ہی متعین ہیں۔اِسے ''قطعی الثبوت والدلالت'' کہتے ہیں۔بعض کا ثبوت قطعی نہیں ہے، سلسلہ روایت متواتر یا مشہور نہیں۔نیز اُس کے معنی بھی ایک سے زائد ممکن ہیں۔اِسے ''ظنی الثبوت والدلالت'' کہتے ہیں۔بعض کا ثبوت قطعی، سلسلہ روایت معتبر؛ لیکن ایک سے زائد معنی کا احتمال ہے، اِسی طرح بعض کا ثبوت قطعی نہیں ہے؛ مگر اُن میں ایک سے

=(۳) ملفوظات جلد ۷ ص ۱۸۴، ۱۸۵، نیز خطبات جلد ۶ ص ۴۷۵، ۴۷۶۔(۴) ''الانتباہات المفیدۃ'' ص ۴۲۔(۱) ''الانتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ'' ص ۱۳۴۔(۲) ایضاً ص ۱۳۵۔

زائد معنی کا احتمال نہیں ہے۔ پہلی کو ''قطعی الثبوت ظنی الدلالت'' اور دوسری کو ''ظنی الثبوت قطعی الدلالت'' کہتے ہیں۔(۱)

خلاصہ یہ کہ دلائل سے ثابت ہونے والے احکام، ''قطعی'' ہوں، یا قطعی سے کچھ کم درجے کے یعنی ''ظنی'' ہوں، ہر حال میں کسی کو یہ منصب حاصل نہیں کہ مجتہد کے ذریعہ ثابت کیے گئے ظنّی احکام کو نہ مانے۔ مجتہد کا اِستنباط جج کے تنفیذی فیصلہ کا درجہ رکھتا ہے۔ تو ''کیا کسی ایسے حاکم کے -جس کے فیصلے کا اپیل نہیں ہوسکتا - بہت سے فیصلے محض اِسی بنا پر نہیں صادر ہوتے کہ'' پیش آمدہ مقدمہ'' کو کسی دفعہ میں داخل قرار دیا ہے۔ اور وہ دفعہ یقینی ہے؛ مگر اُس میں داخل کرنا ظنّی ہے جس کا حاصل اُس کا ''قطعی الثبوت ظنی الدلالت'' ہونا ہے؟

''اب اگر ''ظنی'' ہونے کا سہارا لے کر کوئی شخص فیصلہ نہ مانے، تو'' اُس کے نہ ماننے سے جو نتیجہ ہوسکتا ہے اُس کو ہر شخص جانتا ہے۔''

---

(۱) قطعی الثبوت والدلالت

''مثلاً کوئی آیت ہے کہ اُس کا ثبوت قطعی ہے اور اُس کے معنی بھی ایک ہی متعین ہیں۔

ظنی الثبوت والدلالت

مثلاً کوئی حدیث ہے، جس کا ثبوت سند متواتر یا مشہور سے نہیں۔ اور اُس کے دو معنی ہوسکتے ہیں، تو جس معنی کو بھی لیا جائے گا، حدیث کی دلالت اُس معنی پر قطعی نہیں۔ یہ معنی ہیں ظنی الثبوت والدلالت ہونے کے۔''

قطعی الثبوت ظنی الدلالت

''مثلاً کوئی آیت ہے کہ ثبوت تو اُس کا قطعی ہے، مگر اُس کے دو معنی ہوسکتے ہیں۔ اور ان میں سے جس معنی کو بھی لیا جاوے گا، اُس آیت کی دلالت اُس معنی پر قطعی نہیں۔

ظنی الثبوت قطعی الدلالت

مثلاً کوئی حدیث ہے، جس کا ثبوت سند متواتر یا مشہور سے نہیں۔ لیکن اُس کے ایک ہی معنی متعین ہیں۔'' یہ گفتگو اصول موضوعہ نمبر ۷ میں عقل ونقل کے مابین تعارض کے تحت آچکی ہے۔ (شرح الاشتباہات ص ۱۳۷)

۲-سائنس کے ساتھ اِنطباق میں غلو

دوسری غلطی

دوسری غلطی قرآن میں اُس کے مسائلِ سائنس پر مشتمل ہونے کی کوشش کرنا، جیسا آج کل اکثر اخباروں اور پرچوں میں اِس قسم کے مضامین دیکھنے میں آتے ہیں کہ جب اہلِ یورپ کی کوئی تحقیق-متعلق سائنس کے-دیکھی سنی، جس طرح بن پڑا، اُس کو کسی آیت کا مدلول بنادیا[اور تفسیر سائنسی کے مطابق کردی]-اور اِس کو اسلام کی بڑی خیر خواہی اور قرآن کے لیے بڑی فخر کی بات اور اپنی بڑی ذکاوت سمجھتے ہیں۔ اور اِس غلطی میں بہت سے اہلِ علم کو بھی مبتلا دیکھا جاتا ہے۔"(۱) اور اس میں [چار خرابیاں ہیں:]

پہلی خرابی-اِنطباق میں غلو

"غلطی کی وجہ یہ ہوئی کہ قرآن کے اصلی موضوع پر نظر نہیں کی گئی۔" قرآن اصل میں نہ سائنس کی کتاب ہے، نہ تاریخ کی، نہ جغرافیہ کی۔ وہ ایک کتاب ہے اصلاحِ ارواح کی۔ لہذا "قرآن کا-کہ طبّ روحانی ہے- اِن مسائلِ [سائنس] سے خالی ہونا اُس کے لیے کچھ موجبِ نقصان نہیں؛ بل کہ ایک گونہ کمال ہے۔(۲)

(۱) "اِس مرض میں ہمارے بھائی بند بھی یعنی مولوی لوگ بھی مبتلا ہیں اور اِس کی وجہ صرف حبِ شہرت اور بعض میں حبِ مال۔ اور اپنی ضرورتوں کو اہلِ دنیا کے پاس لے جانا ہے۔" (ملفوظات جلد ۲۰ص ۱۸۵، ۱۸۷)

(۲) معلوم ہوا کہ اِس قسم کی باتیں بالکل بے اعتبار ہیں: "سائنس اور اسلام میں تضاد کیوں کر ممکن ہے؟ جب کہ اسلام سائنس کی ترغیب دے رہا ہے۔" (اقبال محمد ٹنکاروی: "جدید فلسفہ اور علم الکلام" ص ۱۸۷)

قرآن کریم نے توحید کا دعوی کیا، اُس کی دلیل میں: **اِنَّ فِی خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (الآیۃ)** فرمایا جس کا مطلب یہ ہے کہ اِس کائنات میں چند حیثیتیں ہیں: ۱-اِن کا دلیلِ توحید ہونا۔ ۲-اِن کے پیدا ہونے کے طریقہ۔ ۳-اِن کے تغیرات کے ڈھنگ۔ قرآن کریم کو صرف پہلی حیثیت سے اِن سے تعلق ہے۔ اِس کے بعد اگر کوئی یہ سوال کرنے لگے کہ بادل کس طرح پیدا ہوتے ہیں؟ اور بارش کیوں کر ہوتی ہے؟ اور اِس قسم کے حالات، تو قرآن سے اِن کا تلاش کرنا غلطی ہے۔ ہاں جس چیز کے متعلق جو کچھ قرآن نے بتادیا ہے اُس کو اُسی طور پر ماننا ضروری ہے۔ (حکیم الامت: اشرف الجواب)

دوسری خرابی-اولین مخاطب کی رعایت نہیں

''سائنس کے مسائل قرآن کے مقاصد میں سے نہیں؛ بل کہ ذریعۂ مقصود ہیں۔اور یہ یقینی بات'' ہے کہ استدلال میں ذرائع ایسے ہونے چاہئیں جو'' پہلے سے مخاطب کے نزدیک مسلم ہوں یا بدیہی ہوں۔اب اگر ان جدید سائنسی اکتشافات کو-جن سے قرآن کے ابتدائی مخاطب نا آشنا تھے-قرآن کے معنی اور مدلول بنا کر پیش کیا جائے-تو خود'' کلام اللہ کے طرزِ استدلال پر......دھبہ لگے گا۔''

تیسری خرابی: تحقیق غلط ہونے سے مدلول مخدوش

''یہ تحقیقات کبھی غلط بھی ثابت ہوتی رہتی ہیں۔''لہٰذا عصری سائنس کو قرآنی معنی کی تفسیر''بنا کر پیش کرنے کی صورت میں''اگر کسی وقت کسی [سائنسی] تحقیق کا غلط ہونا ثابت ہو گیا''، اِدھر اہل اسلام اُسے قرآنی دعویٰ کے طور پر پیش کر چکے تھے،تو''اُس وقت ایک ادنیٰ ملحد'' قرآن کے انکار''پر نہایت آسانی سے قادر ہو سکے گا کہ قرآن کا یہ مضمون غلط ہے۔

چوتھی خرابی: قرآن کے اصل معانی محققانِ یورپ سمجھ سکے!

''چوتھی خرابی اِس میں یہ ہے جو بالکل ہی غیرت کے خلاف ہے کہ اِس صورت میں اگر محققانِ یورپ یہ کہیں کہ دیکھو قرآن کو نازل ہوئے اتنا زمانہ ہوا؛ مگر آج تک کسی نے-یہاں تک کہ خود نبی نے بھی-نہ سمجھا، ہمارا احسان مانو کہ تفسیر ہماری بہ دولت سمجھ میں آئی،تو اِس کا کیا جواب ہوگا؟''

سائنس بہ قدرِ ضرورت

البتہ اِس طبِ روحانی کی ضرورت سے اگر کوئی جزو''سائنس'' کا مذکور ہو جاوے،تو اُس سے ضرورت کی تکمیل ہوگی؛مگر چوں کہ یہ قاعدہ ہے کہ جب کسی چیز کو اختیار کرنے کی ضرورت پڑتی ہے،تو بہ قدرِ ضرورت ہی اختیار کی جاتی ہے،اس لیے قرآن میں سائنس کا جزو بہ

قدرِضرورت ہی استعمال ہوگا مقدارِضرورت سے زائد مذکور نہ ہوگا۔اب چوں کہ توحید-جو کہ اصلاحِ ارواح کا سب سے عظیم پیش خیمہ ہے- کے ثابت کرنے کے لیے خالق کی پیدا کی ہوئی چیزوں سے اِستدلال کرنا زیادہ آسان اور قریب الفہم ہے،اس لیے کہیں کہیں سورج، چاند ،ستارے،نبات،حیوان،انسان وغیرہ کی پیدائش کا قرآن کریم میں اجمال واختصار کے ساتھ ذکر بھی آیا ہے۔اور تفصیل چوں کہ زائداز ضرورت تھی،لہٰذا اُس سے گریز کیا گیا۔غرض سائنس کے مسائل قرآن کے مقاصد میں سے نہیں ہیں۔البتہ مقصود-یعنی اِصلاح روح-کی تائید کے لیے، جتنا کچھ اُس میں یقینی معانی کے ساتھ ''مذکور ہے، وہ یقیناً اور قطعاً صحیح ہے۔کسی دوسری دلیل سے اُس کے خلاف کا اعتقاد جائز نہیں۔اگر کوئی دوسری دلیل اُس کے معارض[و مقابل] ہوگی،''تو جب بھی تحقیق کر کے دیکھا جائے گا''وہ دلیل ہی مخدوش نکلے گی۔یا تعارض کا [محض] شبہہ عائد ہوگا۔(۱) ہاں، یہ ہوسکتا ہے کہ'' آیت کی دلالت قطعی نہ ہو؛ بلکہ ظنی ہواور ظنی دلالت کے مقابلہ میں عقلی دلالت قطعی ہو،'' وہاں نص قرآنی کو ظاہر سے'' پھیر لیں گے۔[دیکھیے :اصول موضوعہ ۷]

(۱) جیسے بجلی،بارش،شہاب ثاقب وغیرہ کے اسباب کے متعلق تعارض کا محض شبہہ ہے۔

''قرآن اور سائنس''

[مضمون نگار ، نامعلوم،ارسال کردہ: مولانا محمد حذیفہ وستانوی حفظہ اللہ۔ یہ مضمون جناب ہمایوں اصغر صاحب کی ساڑھے پانچ سوصفحات پر مشتمل کتاب ''قرآن اور سائنس'' کے ابتدائی ۱۰۰ اصفحات پر تبصرہ ہے۔ تبصرہ کس کا ہے، یہ تو پتہ نہیں؛ لیکن ڈاکٹر سہیل زبیری[ٹیکساس یونی ورسٹی میں کوانٹم سائنس کے Distinguished Professor] کے حوالہ سے تبصرہ نگار نے بعض بڑی کارآمد باتیں درج کردی ہیں، بعض اِقتباسات پیشِ خدمت ہیں:]

''قرآن نہ تو تاریخ کی کتاب ہے اور نہ ہی رسومات کی کتاب.....قرآن میں انسانی زندگی کے تقریباً تمام پہلوؤں کے بارے میں قوانین بیان کیے گئے۔......اِن اعلی اقدار نے بہت کم وقت میں عربوں کو ایک عظیم قوم بنانے میں مدد کی...... یہ قوم عالمی منظر نامہ پر نمودار ہوئی اور[اِس نے] چند دہائیوں میں جدید پاکستان سے لے کر بحر اوقیانوس کے ساحلوں تک ایک سلطنت قائم کی......

تاریخ میں یہ ایک بے مثال واقعہ ہے کہ ایک سلطنت اپنے ساتھ ایک عظیم تہذیب لے کر آئی۔ اِس تہذیب نے علم کی تمام شاخوں بہ شمولِ طب، فلکیات، فلسفہ، طبعیات، کیمسٹری اور ریاضی میں کارہائے نمایاں انجام دیے۔ اُنہوں نے 'الجبرا' ایجاد کیا، جدید کیمسٹری کی بنیاد رکھی اور اپنے دور کے عظیم فلسفیوں کو پیدا کیا۔......اگرچہ مغرب نے پچھلی کئی صدیوں کے دوران سائنس کے میدان میں بڑے کارنامے انجام دیے ہیں، [مگر] مسلمانوں کے پاس سائنس کے میدان میں کسی بڑی کامیابی دکھانے کے لیے کچھ نہیں ہے۔ وہ مغرب میں تیار کی گئی ٹیکنالوجی کے سب سے بڑے صارف [تو] بن گئے ہیں؛ لیکن اُس سائنسی دریافتوں میں اُن کا کوئی حصہ نہیں ہے جو اِس تکنیکی انقلاب کا ذریعہ بنیں۔ اِس شرمناک حیثیت نے موجودہ اسلامی دنیا میں

ایک روایت کو جنم دیا ہے کہ:

تمام سائنسی علوم کا سرچشمہ قرآن مجید ہے اور جدید سائنس کی تمام بڑی دریافتوں کا ذکر چودہ سو سال سے بھی زیادہ عرصہ قبل قرآن مجید میں موجود تھا۔

مثال کے طور پر یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ کائنات کی تخلیق کی بگ بینگ تھیوری، بلیک ہول کی تفصیل، کائنات کے پھیلنے کا مشاہدہ، یہ سب قرآن مجید میں مذکور ہیں۔ یہ دعوی ایک طرف تو پچھلی پانچ صدیوں کے سائنسی انقلاب میں اپنا حصہ ڈالنے میں تقریباً مکمل عدم موجودگی سے جڑی شرمندگی کے کچھ حصے کو مٹانے میں مدد دیتے ہیں اور دوسری طرف ہمیں یہ اہم سوالات پوچھنے سے روکتے ہیں کہ [ڈیڑھ سو سال سے سائنسی سوچ پیدا کرنے اور قرآن کو سائنس کی بنیاد ونہاد باور کرانے کی اَن تھک کے باوجود:ف] مسلم معاشرے کیوں سائنسی سوچ کو فروغ دینے میں ناکام رہے۔

اِس پس منظر میں یہ دیکھنا ضروری ہو جاتا ہے کہ آیا قرآن واقعی ایک ایسی کتاب ہے جس میں سائنس اور سائنسی نظریات کی تمام تفصیلات موجود ہیں۔ یہاں میں یہ نکتہ بیان کرنا چاہوں گا کہ جیسا کہ اوپر بحث کی گئی ہے، اسلام کے آغاز کے وقت عرب میں موجود قدیم معاشرے پر قرآن کے سماجی اثرات غیر معمولی اور معجزاتی تھے، تاہم، قرآن کو سائنس کی کتاب کے طور پر تشریح کرنا انتہائی غلط ہے، یہاں تک کہ خطرناک بھی۔

میں اپنے اعتراض کی تائید میں کئی مشاہدات پیش کرتا ہوں۔ پہلا نکتہ یہ ہے کہ قرآن میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے جو اس وقت کے سائنسی نظریات سے متصادم تھی جو قرآن کے نازل ہونے کے وقت معلوم تھے۔ یہاں میں تین مثالیں پیش کرتا ہوں:

۱-پیغمبر اسلام کے زمانہ میں کائنات کے بارے میں جاری نظریے کے مطابق زمین

کائنات کے مرکز میں ساکن تھی اور تمام فلکی اشیاء بشمول سیارے، سورج، چاند اور ستارے اس کے گرد حرکت کر رہے تھے۔ یونانی ماہر فلکیات بطلیموس [۱۰۰ تا ۱۷۰ء] کے تجویز کردہ اس جیو سینٹرک [زمین مرکز کائنات] ماڈل کو سولہویں صدی میں نکولس کوپرنیکس [۱۴۷۳ تا ۱۵۴۳ء] نے ایک ہیلیو سینٹرک [آفتاب مرکز کائنات] ماڈل سے تبدیل کر دیا۔ اس ماڈل میں زمین کسی بھی عام سیارے کی طرح سورج کے گرد گھوم رہی ہے۔ اسلام کی آمد کے بعد یہ سمجھنے میں کئی صدیاں لگیں کہ زمین ساکن نہیں ہے۔ [لیکن] قرآن میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے جو سورج کے مرکزی نظام کے بارے میں پیش گوئی کرتی ہو۔ مسلمانوں کے پاس تقریباً ہزار سال کا وقت تھا جس میں وہ بطلیموس کے جیوسینٹرک ماڈل کو ختم کر کے ہیلیو سینٹرک ماڈل تجویز کرتے جو سچائی کے زیادہ قریب ہے؛ لیکن انہوں نے ایسا نہیں کیا۔

۲- ایک اور مثال کے طور پر، پیغمبر اسلام کے دور میں بصارت کو آنکھ سے نکلنے والی روشنی کی شعاعوں اور اشیاء سے ٹکرانے کے طور پر سمجھا جاتا تھا۔ اس وقت کی سوچ کے مطابق، آنکھ سے نکلنے والی ان شعاعوں کے ذریعے اشیاء کی شکل، رنگ اور سائز کا تعین کیا جا سکتا ہے۔ جب ہم آنکھ کھولتے ہیں تو آنکھ سے بصری شعاعیں خارج ہوتی ہیں اور جب یہ شعاعیں کسی چیز کو ’’چھوتی‘‘ ہیں تو ہم اسے دیکھ سکتے تھے۔ یہ ایکسٹرمیشن تھیوری چوتھی صدی قبل مسیح میں افلاطون نے پیش کی تھی۔ اس نظریے کو عربی سائنسدان ابن الہیثم نے تقریباً 1400 سال بعد 12 ویں صدی کے اوائل میں رد کیا جب انھوں نے تجربات کے ذریعے ثابت کیا کہ دیکھنے کے عمل کے دوران روشنی ان اشیا سے ٹکراتی ہماری آنکھ میں داخل ہوتی ہے جن کو ہم دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ قرآن میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے جو افلاطون کے نظریہ اخراج کو چیلنج کرتی ہو اور ابن الہیثم، جو خود مسلمان تھے، انھوں نے کبھی قرآن سے الہام حاصل کرنے کا دعویٰ نہیں کیا۔

۳-اپنی آخری مثال کے طور پر، میں ارسطو کے نقطہ نظر کا ذکر کرتا ہوں کہ کائنات میں تمام اشیاء کیسے بنتی ہیں۔ ارسطو کے مطابق اس دنیا کی تمام اشیاء چار عناصر، مٹی، آگ، ہوا اور پانی سے بنی ہیں۔اس میں تقریباً دو ہزار سال گئے جب ایک برطانوی کیمیا دان جان ڈالٹن نے دکھایا کہ تمام عناصر ایٹموں سے بنتے ہیں۔ مسلم کیمیا دانوں کے اہم کارناموں کے باوجود، کسی مسلمان سائنسدان نے ایٹم کی دریافت سے پہلے یہ دعویٰ نہیں کیا کہ ایٹمی تھیوری قرآن کا حصہ ہے......۔

☆سترہویں صدی سے پہلے ارسطو کو سائنس کی کلیدی شخصیت سمجھا جاتا تھا، پھر انیسویں صدی کے آخر تک نیوٹن کے نظریات کا سائنسی منظر نامے پر غلبہ رہا۔اور بیسویں صدی کے آغاز میں کوانٹم مکینیکل قوانین اور نظریہ اضافیت نے کائنات کے بارے میں ہمارے تصور کو مکمل طور پر بدل دیا۔ کاسمولوجی میں بڑی دریافتیں ابھی جاری ہیں۔صرف 25 سال پہلے ہم نے سیکھا ہے کہ کائنات کا 95 فیصد حصہ تاریک مادہ اور تاریک توانائی پر مشتمل ہے۔ یہ حصہ ہم سے بالکل پوشیدہ ہے، ہم جو دیکھتے ہیں وہ کائنات کا 5 فیصد سے بھی کم حصہ ہے۔ہم تاریک مادے اور تاریک توانائی کے ستاروں اور کہکشاؤں کی حرکت پر اثرات تو دیکھتے ہیں؛ لیکن ہمیں اِن کی نوعیت کے بارے میں ابھی تک قطعی طور پر کوئی علم نہیں ہے۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر علماء کرام قرآن مجید میں موجود سائنسی حقائق کے تذکرے کو مختلف ادوار میں، 17 ویں صدی سے پہلے، 17 ویں اور 19 ویں صدی کے درمیان اور 19 ویں صدی کے بعد تلاش کرتے تو وہ بالکل مختلف حقائق تلاش کر رہے ہوتے۔یہی خطرہ ہے کہ قرآن-جس نے اپنے پیغام کے ذریعے صدیوں تک لوگوں کی زندگیوں کو بدل دیا-کو اگر ایک سائنسی کتاب سمجھا جائے تو اُس کے متضاد نتائج نکل سکتے ہیں۔

آخر میں، میں یہ کہنا چاہوں گا کہ اسلام کی چودہ صدیوں میں آج تک کسی نے بھی قرآن کی بنیاد پر کوئی ایسی نئی سائنسی حقیقت دریافت نہیں کی جو سائنسی سچائی کی کسوٹی پر پوری اتر سکے۔ ہوتا یوں ہے کہ جب کوئی نئی سائنسی حقیقت دریافت ہوتی ہے، تو لوگ عام طور پر بعض آیات کی تشریح کر کے نئے مفہوم کے ذریعے قرآنی متن میں اُس کی وضاحت تلاش کر لیتے ہیں۔ قرآن اور سائنس کا دائرہ مکمل طور پر مختلف ہے اور ان دونوں میں مصالحت کی کسی بھی کوشش کو سراسر جہالت کا کام سمجھا جانا چاہیے......۔‘‘

[مضمون نگار کے شکریہ کے ساتھ یہ چند اقتباسات متعلق موضوع یہاں پیش کر دیے گئے ہیں۔ اِن مفید باتوں کے ساتھ تحریر میں معاشرے کے اندر سائنسی ثقافت پیدا کرنے کی بات بھی کہی گئی ہے، تو اس سے برات ضروری ہے، کیوں کہ سائنسی ثقافت ما بعد الطبیعاتی حقائق کے باب میں تشکیک اور احکام الٰہی سے اعراض کے سوا اور کیا ہے، اِسی طرح اور ایک آدھ باتیں ہیں۔ ظاہر ہے مقالہ نگار کی اِس قسم کی باتیں شدید تسامح اور لغزش پر مبنی ہیں۔ فخر الاسلام]

چھٹی بحث-حدیث

۱-حدیثیں محفوظ نہیں۔

۲-حدیثیں حجت نہیں۔

۳-درایت سے روایت کی تنقید۔

۴-درایت کی حقیقت۔

۵-روایت بالمعنی کی تحقیق۔

۶-ظنی احکام بھی جزءِ دین، واجب العمل

حدیث الرسول کے متعلق غلطیاں

۱-حدیثیں محفوظ نہیں۔ ۲-حدیثیں حجت نہیں۔

۳-جو روایت درایت[Reason] کے خلاف ہو وہ حجت نہیں۔

یہ اعتراضات ہیں جو عام طور پر تجدد پسندوں کی جانب سے کیے جاتے ہیں؛ لیکن در حقیقت یہ اعتراض محدثین سلف کے حالات میں غور نہ کرنے سے پیدا ہوئے ہیں۔ اگر اُن کے حالات کا علم ہو، تو یہ خیالات ہر گز نہ پیدا ہوں۔ اُن کے حافظے، حدیث حاصل کرنے کی رغبت و شوق اور خدا تعالیٰ کی خشیت کا اندازہ بہ کثرت واقعات سے ہوتا ہے۔

پہلے اور دوسرے اعتراض کا اصل منشا یہ ہے کہ صحابہ کو ضعفِ حافظہ و قلتِ رغبت و قلتِ خشیت میں اپنے اوپر قیاس کر لیا گیا ہے، اس لیے ایسے اعتراض کی جرأت ہوئی۔ اصل حقیقت یہ ہے کہ ایک طرف، تواتر کے ساتھ اُن کا قوی الحافظہ ہونا کثیر واقعات سے ثابت ہوتا ہے، تو دوسری طرف ''چوں کہ اللہ تعالیٰ کو اُن سے یہ کام لینا تھا، اس لیے غیبی طور پر بھی اِس مادہ[یادداشت] میں اُن کی تائید کی گئی تھی؛ چناں چہ حضرت ابو ہریرہؓ کا قصہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کو چادرہ میں کچھ کلمات پڑھ دیے اور انھوں نے وہ چادرہ اپنے سینے سے لگا لیا، حدیث میں وارد ہے۔'' اِس کا اثر قوتِ حافظہ میں اضافہ کی شکل میں ظاہر ہوا۔(۱) اور یہ بھی معلوم ہے کہ صحیح طور پر حفظ کی ہوئی بات کو بعینہٖ پہنچانے میں اُنہیں خاص رغبت تھی۔ اُس کی وجہ حکیم الامتؒ کی زبانی سنیے:

''رغبت اُن کی یاد رکھ کر بعینہٖ پہنچانے میں اِس لیے تھی کہ جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص کو دعا دی ہے بقولہ **نَضَّرَ اللّٰهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِیْ فَحَفِظَهَا وَ وَعَاهَا وَ اَدَّاهَا كَمَا سَمِعَهَا. اَلْحَدِیْث**۔[اللہ تعالیٰ ایسے بندہ کو شاداب رکھے جس نے میری

(۱) اگر شبہہ کیا جائے کہ جب حدیث میں کلام ہے تو دعا والی حدیث بھی کیسے مان لی جائے؟ جواب یہ ہے کہ اس قسم کی حدیثیں قسم ہیں تاریخ کی، جن کے حجت ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔

بات سنی، حفاظت کی، یاد رکھا اور جس طرح سنا تھا اُسی طرح پہنچا دیا]۔ اِس دعا کے لینے کو وہ حضرات نہایت کوشش کرتے تھے کہ حتی الامکان بعینہٖ پہنچا دیں۔''(۱)

حدیثوں میں ترمیم وتبدیلی سے احتیاط

[خدا کا خوف و] خشیت تغیر [وتبدیلی] سے، اِس لیے تھی کہ اُنھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سنا تھا کہ مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مَا لَمْ أَقُلْهُ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ (۲) حتی کہ بعض صحابہؓ مارے خوف کے حدیث ہی نہیں بیان کرتے تھے۔ پھر محدثین کا ''طویل حدیثوں'' میں بعض الفاظ میں تردید'' یعنی 'او' یا 'او كما'، 'نحوه' کہنا،(۳) صاف دلیل ہے اہتمام حفظِ الفاظ اور احتیاط کی اس باب میں۔

عہدِ نبوی میں تدوین نہ ہونا، مستند ہونے میں خلل انداز نہیں

ایسی حالت میں کتابۃً [لکھ کر] حدیثوں کا مُدَوَّن نہ ہونا، اُن کی حفاظت میں کچھ مضر نہیں ہوسکتا؛ بل کہ غور کرنے سے مفید و معین معلوم ہوتا ہے؛ کیوں کہ کاتبین [لکھنے والوں] کے حافظے کو کتابت پر اعتماد ہونے سے ریاضت کا موقع کم ہو جاتا ہے۔......اور یہ امر بھی فطرۃً جاری ہے کہ جس وقت جس چیز کی حاجت ہوتی ہے اُس کے مناسب قوی پیدا کیے جاتے ہیں۔''

''اور حکمت عدمِ کتابت میں اُس وقت یہ تھی کہ حدیث وقرآن کا خلط نہ ہو جاوے۔ جب......احتمال، خلط کا نہ رہا'' اور نیز مختلف فرقوں کے نفسانی اغراض'' کا ظہور ہوا، اُس وقت'' سنتوں اور حدیثوں کا جمع ہو جانا قرین احتیاط اور دین کی حفاظت کے لیے معین ومفید تھا۔

---

(۱) ''شرح الاشتباہات'' ص ۱۴۲-۱۴۹۔
(۲) ترجمہ: جس شخص نے میری طرف ایسی بات منسوب کی جسے میں نے نہیں کہا وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنالے۔ البخاری ۱:۲۱ کتاب العلم۔
(۳) یہ ہے یا یہ ہے، یا جیسا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وغیرہ کے الفاظ ظاہر کرنا۔

۳- درایت کی حقیقت

حدیث صحیح کا ادنیٰ درجہ وہ ہے جو ظنی الدلالت و ظنی الثبوت ہو۔ اور جس چیز کا درایت نام رکھا ہے، اُس کا حاصل دلیل عقلی ظنی ہے۔

۴- درایت سے روایت کی تنقید

اور اصول موضوعہ میں ''نقلی ظنی دلیل کی ترجیح ''عقلی ظنی پر ثابت ہو چکی ہے۔'' کہ ایسے موقعوں پر عقلی ظنی کو ترک کریں گے اور نقلی ظنی کو قبول کریں گے۔ ہاں، اگر نقلی ظنی کے مقابلہ میں عقلی قطعی ہوتی، تو بھی نقلی ظنی کو ترک کرتے ؛ بلکہ تاویل کر کے اُسے قبول کرتے (۱)

۵- روایت بالمعنیٰ

''رہا قصہ روایت بالمعنیٰ کا، سو اِس کا انکار نہیں کیا جا سکتا؛ لیکن اول تو بلا ضرورت اِس کی عادت نہ تھی ...... ۔ پھر ایک ایک مضمون کو اکثر مختلف صحابہ نے سن سن کر روایت کیا ہے؛ چناں چہ کتب حدیث کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے۔ سو، اگر ایک نے روایت بالمعنیٰ کیا تو دوسرے نے روایت باللفظ کر دیا ہے۔ اور پھر دونوں کے معانی ''ایک دوسرے کے موافق'' ہونے سے اِس کا پتہ چلتا ہے کہ جنھوں نے روایت بالمعنیٰ بھی کیا ہے، اُنہوں نے اکثر صحیح ہی سمجھا ہے۔ اور واقعی جس کو [خدا کا خوف اور] خشیت و [نقل کرنے میں] احتیاط ہوگی، وہ معنیٰ فہمی میں بھی خوف سے کام لے گا'' بغیر ''شرحِ صدر مطمئن نہ ہوگا۔ (۲)'' اور اگر کہیں الفاظ بالکل ہی محفوظ نہ رہے ہوں، گو ایسا نادر ہے؛ مگر پھر بھی ظاہر ہے کہ متکلم کا مقرب مزاج شناس جس قدر اُس کے کلام کو'' گفتگو کے موقع و محل '' سے صحیح سمجھ سکتا ہے، دوسرا ہرگز نہیں سمجھ سکتا۔ اِس بنا

---

(۱) ''درایت سے یہ غرض ہے کہ جو واقعہ بیان کیا جاتا ہے اُس پر اِس لحاظ سے غور کیا جائے کہ وہ طبیعت انسانی کے اقتضا، زمانہ کی خصوصیتوں، منسوب الیہ کے حالات اور اِس قسم کے اور قرائن کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے یا نہیں؟ اگر وہ واقعہ اس معیار پر پورا نہیں اترتا، تو اُس کی صحت مشتبہ ہوگی۔'' (علامہ شبلی: مقالات شبلی جلد ششم ص ۱۲۴، ابتدائی ایڈیشن دارالمصنفین اعظم گڑھ)=

پر صحابہ کا فہم قرآن و حدیث میں جس قدر قابل وثوق ہوگا، دوسروں کا نہیں ہوسکتا۔ پس دوسروں کا اُن کے خلاف قرآن سے یا محض اپنی عقل سے کچھ سمجھنا اور اُس کو درایت مخالفِ حدیث ٹھہرا کر حدیث کو رد کرنا' درست نہیں۔

۶۔ظنی احکام بھی جزءِ دین، واجب العمل

اور اِن تمام امور پر لحاظ کرتے ہوئے پھر اگر کسی شبہہ کی گنجائش ہوسکتی ہے، تو وہ شبہہ'' زیادہ سے زیادہ ''بعض حدیث کی قطعیت میں مؤثر ہوسکتا ہے۔ سو، بہت سے بہت یہ ہوگا کہ ایسی احادیث سے احکام قطعیہ ثابت نہ ہوں گے؛ لیکن احکام ظنیہ بھی'' تو ''جزءِ دین وواجب العمل ہیں۔''

=(۲) سرسید کا کہنا ہے تمام علماء حدیث اس بات پر متفق ہیں کہ کل حدیثیں بالمعنی روایت کی گئی ہیں، نہ باللفظ اِس لیے اِس باب میں حدیثوں اور سیر کی روایتوں سے بحث کرنا، ہمارے نزدیک محض فضول اور بے فائدہ ہے۔'' (نظریہ فطرت ص ۲۸۳ بہ حوالہ مقالات سرسید حصہ دوم ص ۱۸۱) لیکن یہ بات مہمل ہے: ''محدثین کا تدیُّن اِس سے زیادہ اور کیا ہوگا کہ اگر ایک باب کی حدیث سے ایک بات کو ثابت کرتے ہیں، تو اُس کے بعد ہی دوسرا باب اُس کا معارض صوری بیان کرتے ہیں اور اُس میں بھی حدیث پیش کرتے ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ اِن حضرات کا مقصود محض نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات کا جمع کرنا ہے.......... ہاں، تاریخ میں اِس قسم کے واقعات پائے جاتے ہیں، کہ ایک مؤرخ نے اپنے خیال کے مؤید واقعات کو لیا اور دوسرے نے اپنے خیالات کے مؤیدات کو۔'' (اشرف الجواب ص ۴۳۳)

ساتویں بحث-اِجماع

☆ قانون فطری عقلی: انفرادی رائے کے مقابلہ میں کثرتِ رائے کا اعتبار ہوتا ہے؛ مگر اِجماع تو کثرت رائے سے بڑھ کر اتفاقِ آراء ہے۔

☆ اِجماع کے خلاف بعد والوں کا اِتفاق معتبر نہیں۔

☆ مقابل، نص صریح ہو، تو بھی رفعِ اِجماعِ سلف درست نہیں، کیوں کہ گمراہی پر اِجماع محال ہے، اس لیے سمجھنا چاہیے کہ ضرور اِجماع کی موافقت میں کوئی نص رہی ہوگی جو خلف کے علم میں نہ آسکی۔

اِجماع الامت کے متعلق غلطیاں

اِس میں اصولی طور پر تین غلطیاں ہیں: ۱-اِجماع کو حجت نہ سمجھنا۔۲-اِجماع کے خلاف بعدوالوں کے اِتفاق کا مغالطہ۔۳-اِجماع کے مقابل نص صریح کا مغالطہ۔

غلطی ا کا اِزالہ

اِجماع کو حجت قرار نہ دینا **نقل** اور **عقل** دونوں قانونوں کی خلاف ورزی ہے۔

الف: **نقل** کا قانون: اِجماع کا اصل دارو مدار **نقل** پر'' ہے۔سو، ہم نے جو **نقل** کی طرف رجوع کیا، تو اُس میں یہ قانون پایا کہ: جس امر پر ایک زمانے کے علمائے امت کا اِتفاق ہو جاوے اُس کا اِتباع واجب ہے۔ اُس کے ہوتے ہوئے اپنی رائے پر عمل کرنا ضلالت [وگمراہی] ہے، خواہ وہ امر اعتقادی ہو، خواہ عملی ہو۔''(۱) چناں چہ وہ **نقل** اور اُس سے استدلال یہ ہے: ''حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے کسی نے سوال کیا کہ اجماعِ امت کا حجت شرعیہ ہونا قرآن مجید سے بھی ثابت ہے یا نہیں؟ اِس کے جواب کے لیے آپ نے چار دفعہ کلام مجید ختم کیا جب یہ آیت خیال میں آئی: ﴿**وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَ نُصْلِهٖ جَهَنَّمَ**﴾''(۲)

ب: **عقل** کا قانون: پس جس طرح کوئی کتاب قانون کی حجت ہو، تو اُس کے کل دفعات واجب العمل ہوتے ہیں، اُسی طرح جب قرآن وحدیث حجت ہیں، تو اُس کے بھی کل قوانین واجب العمل ہوں گے۔'' اور چوں کہ ''اُن قوانین میں سے ایک قانون یہ بھی ہے

(۱) ''شرح الاشتباہات'' ص ۱۵۵-۱۶۱۔(۲) ترجمہ: ''اور جو شخص رسول (مقبول صلی اللہ علیہ وسلم) کی مخالفت کرے گا بعد اِس کے کہ اُس کو امر حق ظاہر ہو چکا تھا اور مسلمانوں کا (دینی) رستہ چھوڑ کر دوسرے رستہ ہو لیا......تو ہم اس کو (دنیا میں) جو کچھ وہ کرتا ہے کرنے دیں گے اور (آخرت میں) اس کو جہنم میں داخل کریں گے اور وہ بری جگہ ہے جانے کی۔'' (النساء:ع:۱۴۔ بیان القرآن جلد۲ ص ۱۵۶)- اللہ تعالیٰ میری امت کو گمراہی پر مجتمع نہیں فرمائیں گے۔(حکیم الامت: التقصیر فی التفسیر ص ۱۹، ۲۰)

کہ اِجماع حجتِ قطعیہ ہے۔ ''لہذا '' اِس قانون پر بھی عمل واجب ہوگا۔ اور اِس کی مخالفت واقع میں اُس قانونِ الٰہی ونبوی کی مخالفت ہوگی۔''

ج: قانونِ فطری عقلی: ''اور اگر یہ مسئلہ منقول بھی نہ ہوتا، تاہم قانون فطری عقلی بھی ہم کو اِس پر مضطر [ومجبور] کرتا ہے کہ جب ہم اپنے معاملات میں کثرتِ رائے کو منفرد رائے پر ترجیح دیتے ہیں اور کثرت رائے کے مقابلہ میں منفرد رائے کو کالعدم [اور نا قابلِ اعتبار] سمجھتے ہیں، تو اِجماع تو کثرت رائے سے بڑھ کر یعنی اتفاقِ آراء ہے۔ وہ منفرد رائے کے مرتبہ میں [کیوں کر ہوسکتا ہے؟] یا اُس سے مرجوح [اور پست] کیسے ہوگا؟''

غلطی ۲ کا ازالہ: اگر کسی بات پر ایک زمانہ میں سلف کا اِجماع ہوگیا ہو، تو چوں کہ ہماری نسبت سلف کے ساتھ ایسی ہے جیسی غیر ماہر کو ماہر کے ساتھ ہوتی ہے؛ اس لیے اُن کے خلاف ہمارا اتفاق ایسا ہی ہوگا جیسا ماہرین کے اتفاق کے خلاف غیر ماہرین کا اتفاق کہ جس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ یہ اُس وقت ہے کہ اِجماع کی تائید میں نص موجود نہ ہو؛ لیکن جب اجماع کی تائید میں نص صریح موجود ہو، تو اِجماع کی مخالفت نص صریح کی مخالفت ہوگی۔

غلطی ۳ کا ازالہ: اور اگر اجماع نص کے موافق ہوا ہو، لیکن مخالف کوئی دوسری نص ہو، تو بھی اجماع کی مخالفت کر کے دوسری نص پر عمل جائز نہیں۔ کیوں کہ نص تو دونوں جانب ہے؛ مگر ایک کو اِجماع کی موافقت سے قوت ہوگئی۔ اور قوی کی موجودگی میں ضعیف کو اختیار کرنا درست نہیں۔ اور اگر اجماع کے موافق کوئی نص بھی نہ ہو؛ بل کہ خلاف کوئی نص ہو، تو بھی اجماع کو نہ چھوڑیں گے۔ کیوں کہ نص کی مخالفت گمراہی ہے اور اِجماع کا گمراہی ہونا محال ہے۔ لہٰذا یہ سمجھا جائے گا کہ ضرور اجماع کے وقت کوئی نصِ صریح ہوگی جو منقول نہیں ہوئی۔''(۱)

(۱) ''شرح الاشتباہات'' ص ۱۵۵-۱۶۱۔

آٹھویں بحث- قیاس

☆ قیاس کی حقیقت۔

☆ استخراج کا طریقہ۔

☆ عہدِ جدید کا قیاس۔

☆ ظن کی تحقیق۔

☆ غرض قیاس۔

☆ اہلیتِ قیاس۔

۱-شرعی قیاس

معلوم ہونا چاہیے کہ دنیا اور آخرت کی کوئی بات ایسی نہیں ہے جس کے متعلق شریعت میں حکم موجود نہ ہو۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ بعض حکم بالکل ظاہر ہیں، آیات واحادیث میں صراحت کے ساتھ مذکور ہیں۔ اور بعض ایسے ہیں کہ اُن میں قرآن اور حدیث کے ظاہرِ الفاظ میں یا تو ایک سے زیادہ معنی کی گنجائش ہوتی ہے، یا ظاہرِ معنی کے ساتھ کوئی علت بھی مطلوب ہوتی ہے جس سے پیش آمدہ نئے مسائل کا حکم دریافت ہو سکے۔

قیاس کی حقیقت

تعیینِ مراد اور علت کے واسطے سے حکم کا اِستنباط ہی اجتہاد اور قیاس کہلاتا ہے۔ اور علت نکال کر حکم معلوم کرنا ''اِستخراج'' کہلاتا ہے۔

اِستخراج کا طریقہ

''اُس کا طریقہ شرعی دلیلوں'' نے یہ بتلایا ہے کہ جن امور کا حکم'' صراحت کے ساتھ قرآن وحدیث میں ''مذکور ہے اُن میں غور کر کے دیکھو کہ یہ'' نیا مسئلہ:

۱-''اُن [امور] میں سے خاص خاص صفات وکیفیات میں کس کے زیادہ مشابہ ومماثل ہے؟

۲-پھر یہ دیکھو کہ'' قرآن وحدیث میں مذکور حکم کی بناء، یعنی وجہ اور علت غالب گمان میں ''کون سی صفت وکیفیت ہے؟ پھر اُس صفت وکیفیت کو اِس'' نئے مسئلہ ''میں دیکھو متحقق ہے یا نہیں؟ اگر متحقق ہو، تو اِس [نئے] امر کے لیے بھی وہی'' قرآن وحدیث والا ''حکم ثابت کیا جاوے گا''۔

اجزائے قیاس

۱-قرآن وحدیث میں موجود حکم کو ''مقیس علیہ''، ۲-نئے مسئلہ کو ''مقیس''،
۳-مشترک کیفیت وخصوصیت کو جس پر نئے حکم کی بنیاد ہے ''علت'' اور
۴-حکم ثابت کرنے کو ''تعدیہ'' اور ''قیاس'' کہتے ہیں۔ ''یہ حقیقت ہے قیاس کی'' جس

کی اِجازت ''شریعت میں وارد ہے، جیسا ''اصولِ فقہ کے ماہرین'' نے ثابت کیا ہے۔'' یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ اصل حکم ثابت کرنے والی چیز'' نص ہی ہے، قیاس اُس کا محض مُظْہِر [یعنی حکم کا ظاہر کرنے والا] ہے۔ اگر نص [قرآن وحدیث] میں حکم موجود نہ ہو، تو محض قیاس سے حکم ثابت نہیں ہوسکتا۔''

عہدِ جدید کا قیاس

اب جس قیاس کا استعمال کیا جاتا ہے اُس کی حقیقت صرف رائے ہے'''' جس کو خود بھی ایسا ہی سمجھتے ہیں۔ چناں چہ محاورات میں بولتے ہیں کہ ہمارا یہ خیال ہے۔'''' حقیقت میں یہ تو مستقل شارع بننے کا دعویٰ ہے جس سے ''عقلی خرابی'' ثابت ہے۔ [اور] اِس رائے کی مذمت نصوص واقوالِ اکابر میں آئی ہے جس سے'' نقلی خرابی ثابت ہوتی ہے۔ تو عقلاً ونقلاً دونوں طرح یہ [اپنی رائے سے کیا گیا قیاس] مذموم [اور بُرا] ہوا۔(۱)

قیاس کو محض اٹکل واندازہ قرار دینا

اِس حوالہ سے ایک غلطی تو یہ کی جاتی ہے کہ کچھ لوگ قیاس کو محض ''گمان'' قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ''ظن'' [اٹکل اور تخمین] سے حق ثابت نہیں ہوتا، اس لیے ''قیاسِ ظنی کا کوئی اعتبار نہیں''۔ پھر تائید میں یہ آیت پیش کرتے ہیں:'' ﴿اِنْ یَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ وَاِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِیْ مِنَ الْحَقِّ شَیْئًا﴾(۲)؛ **مگر یہ یک مغالطہ ہے:**

''شانِ نزول اِس کا یہ ہے کہ دین کے باب میں کفار انبیاء علیہم السلام کے مقابلہ میں کچھ دعوے کیا کرتے اور وہ دعوے بلا دلیل تھے۔ حق تعالیٰ اُن پر ملامت فرماتے ہیں کہ یہ لوگ صرف اپنے خیالات اور ظن کا اِتباع کرتے ہیں؛ حالاں کہ ''ظن محض'' سے حق ثابت نہیں ہوتا ہے۔ ''محض'' سے مراد وہ جس کا اِستناد نص کی طرف نہ ہو، رائے محض ہو۔

---

(۱) ''شرح الاشتباہات'' ص ۱۵۵-۱۶۱۔ (۲) ترجمہ: یہ لوگ صرف بے اصل خیالات پر چل رہے ہیں اور یقیناً بے اصل بات امرِ حق کے اثبات میں ذرا بھی مفید نہیں ہوتی۔'' (اشرف التفاسیر جلد چہارم ۹۷ تا ۹۹)۔

۲- ''ظن'' کی تحقیق

شبہہ کا اِزالہ

اِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنِیۡ مِنَ الۡحَقِّ شَیْئًا میں شبہ یہ ہوتا ہے کہ ''اِس میں شیئًا نکرہ تحت النفی ہے جس سے معلوم ہوا کہ ''ظن'' کسی درجہ میں بھی مفید نہیں؟ تو سمجھنا چاہیے کہ......محاورات میں ''ظن'' کے معنی مطلق خیال کے ہیں، خواہ صحیح یا غلط، مدلل یا غیر مدلل، مطابق واقع ہو یا خلافِ واقع، تو ''ظن'' اصطلاحی بھی اُس کی ایک فرد ہے۔ چناں چہ قرآن میں ایک جگہ ظن کا استعمال بہ معنی اعتقاد جازم ہوا ہے: ﴿یَظُنُّوْنَ اَنَّهُمۡ مُلَاقُوۡا رَبِّهِمۡ﴾ وہ اللہ کی ملاقات کا یقین رکھتے ہیں، یہاں اعتقاد جازم مراد ہے، کیوں کہ اِس پر اجماع ہے کہ اعتقادِ آخرت میں ذرا سا بھی شک کفر ہے۔ اور ایک جگہ آخرت کے متعلق کفار کا قول نقل کیا گیا ہے: ﴿اِن نَّظُنُّ اِلَّا ظَنًّا وَّمَا نَحۡنُ بِمُسۡتَیۡقِنِیۡنَ﴾ محض ایک خیال سا تو ہم کو بھی ہوتا ہے اور ہم کو یقین نہیں۔ یہاں وہم وخیال مراد ہے۔ کیوں کہ ان (کفار) کو آخرت کے متعلق ''ظن'' اصطلاحی بھی نہ تھا؛ بل کہ وہ تو منکر ومکذِّب تھے۔ اسی طرح۔ ﴿اِنَّ الظَّنَّ لَا یُغۡنِیۡ مِنَ الۡحَقِّ شَیۡئًا﴾ - یقیناً بے اصل خیالات امر حق میں ذرا مفید نہیں ہوتے - میں ''ظن'' اصطلاحی مراد نہیں؛ بل کہ خیال بلا دلیل مراد ہے، کیوں کہ یہاں کفار کے بارے میں گفتگو ہے۔ اور اُن کا ظن (ملائکہ کا اللہ کی بیٹیاں ہونا) کسی دلیل سے نہ تھا؛ بل کہ خلاف دلیل تھا؛ چناں چہ اوپر کی آیت سے اِس کا کفار کے متعلق ہونا ظاہر ہے، فرماتے ہیں: ﴿**اِنَّ الَّذِیۡنَ لَا یُؤۡمِنُوۡنَ بِالۡاٰخِرَةِ لَیُسَمُّوۡنَ الۡمَلٰٓئِکَةَ تَسۡمِیَةَ الۡاُنۡثٰی**﴾ جو لوگ آخرت پر ایمان نہیں لائے وہ فرشتوں کو اللہ کی بیٹیاں شمار کرتے ہیں، اُن کے پاس کوئی علم نہیں ہے، محض بے اصل خیالات پر چل رہے ہیں۔

---

(۱) ''شرح الاشتباہات'' ص ۱۵۵-۱۶۱۔

(۲) ترجمہ: یہ لوگ صرف بے اصل خیالات پر چل رہے ہیں اور یقیناً بے اصل بات امر حق کے اثبات میں ذرا بھی مفید نہیں ہوتی۔ (اشرف التفاسیر جلد چہارم ۹۷ تا ۹۹)۔ (۳) ''شرح الاشتباہات'' ص ۱۵۵-۱۶۱۔

اسی کے متعلق آگے ارشاد ہے ﴿اِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِیْ مِنَ الْحَقِّ شَیْئًا﴾ کہ ایسا ظن جو بلا دلیل ہو جیسا کفار کو تھا مغنی عن الحق [حق سے بے نیاز کرنے والا] نہیں ہے۔...... بہر حال ﴿اِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنِیْ مِنَ الْحَقِّ شَیْئًا﴾ میں ''ظن'' اصطلاحی مراد نہیں؛ بل کہ ''ظن'' بلا دلیل مراد ہے۔ پس ''ظن'' اصطلاحی کا غیر کافی ہونا یا حجت نہ ہونا قرآن سے ثابت نہیں ہوسکتا؛ بل کہ دلائلِ شرعیہ سے اُس کا معتبر و حجت ہونا معلوم ہوتا ہے۔ کیوں کہ اِس پر سب کا اتفاق ہے کہ قرآن میں بعض آیات مجملہ ومشکلہ بھی ہیں۔ سب کی سب مفسر و محکم ہی نہیں ہیں۔ اور جب بعض آیات مجمل ومشکل بھی ہیں، تو اُن کی کوئی تفسیر قطعی نہیں ہوسکتی، ورنہ پھر اجمال واشکال ہی کہاں رہا؟ اور جب کوئی تفسیر قطعی نہیں، تو ظنی ہوگی۔ اب اگر ظن مطلقاً غیر معتبر ہے، تو آیات مجملہ ومشکلہ بالکل متروک العمل ہوجائیں گی؛ حالاں کہ اِس کا کوئی قائل نہیں ہے۔ مثلاً لَا مَسْتُمُ النِّسَاء میں ابہام ہے جس کی وجہ سے تفسیر میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اِس سے مراد لمس بالید ہے یا ملامسۃ بالجماع۔ ہر فریق اپنی تفسیر کو دلائل سے ثابت کرتا ہے اور جس کے نزدیک جو معنی راجح ہیں، اُس پر عمل کرتا ہے۔ حالاں کہ ہر تفسیر ظنی ہے، قطعی کی گنجائش بھی نہیں؛ مگر کسی نے اِس آیت کو یہ کہہ کر ترک نہیں کیا کہ اس کی قطعی مراد تو معلوم نہیں اور ''ظن'' معتبر نہیں، لہٰذا اس پر عمل نہیں ہوسکتا۔ [اِس سے معلوم ہوا کہ ''ظن'' معتبر ہے] اور جب ''ظن'' معتبر ہے تو جو معنی جس شخص کے نزدیک راجح ہیں وہ اُس کو مدلول کلام ہی سمجھ رہا ہے۔ گو قطعاً نہ سہی ظناً ہی سہی، جس کا قرینہ یہ ہے کہ اس ''ظن'' کی بنا پر وجوب و حرمت، کراہت و مندوبیت وغیرہ احکام شرعیہ ثابت کیے جاتے ہیں۔ اور یہ احکام بدوں نسبت الشارع کے ثابت نہیں کیے جاسکتے؛ پس ثابت ہوگیا کہ مدلول ظنی بھی مدلول نص ہی ہے۔ تو جس طرح قطعیات کو قطعاً مدلول نص کہا جاتا ہے، اُسی طرح ظنیات بھی ظناً مدلول نص ہیں۔ خواہ بلا واسطہ قیاس کے، خواہ بہ واسطہ قیاس کے۔''

۳- قیاس کے متعلق دیگر غلطیاں

دوسری غلطی: بلاضرورت علت نکالنا- ’’قیاس کی ضرورت محض اُن مسائل میں ہے کہ قرآن وحدیث میں جن کا حکم ظاہر نہیں ہوا ہے۔ اِس کے لیے منصوص مسئلہ میں علت ظاہر کرنے کی حاجت ہوتی ہے، تو جب تک حکم کو متعدی کرنے کی ضرورت نہ ہو‘‘ منصوص میں علت نکالنا جائز نہ ہوگا۔

تیسری غلطی: غرضِ قیاس میں- قیاس کی غرض اور اصلی مقصد، علت کے واسطے سے حکم کو متعدی کرنا ہے غیر منصوص میں، نہ کہ تبدیلی منصوص میں۔

چوتھی غلطی: قیاس کے اہل میں- اجتہاد کی اہلیت کے باب میں یہ غلطی کی جاتی ہے کہ ’’ہر شخص کو اِس کا اہل سمجھتے ہیں جیسا کہ بعض اہل جُرأت کے لکچروں میں تصریح دیکھی گئی کہ ﴿لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ﴾ نے اجتہاد کو ہر شخص کے لیے عام کر دیا۔ حالانکہ اجتہاد کا عام ہونا بھی غلط ہے اور اِس آیت کو دلیل میں پیش کرنا بھی غلط ہے۔ کیوں کہ ماہرین اصولِ فقہ نے قوی دلائل سے’’ اجتہاد کے شرائط کو ثابت کر دیا ہے جس سے ہر کس و ناکس کے لیے اِجتہاد کا عام ہونا’’ باطل ہو جاتا ہے۔ اور لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ کے یہ معنی بھی نہیں ہیں۔‘‘(۱)

’’اور موٹی بات بھی ہے کہ ہر شخص اس کا اہل نہیں ہوسکتا۔ کیوں کہ جو حاصل حقیقت قیاس واجتہاد کا اوپر مذکور ہوا[کہ منصوص حکم کی علت اور اُس علت کے تعدیہ کے ذریعہ نئے جزئیہ کا حکم معلوم کرنا] ہے۔ اِس کی نظیر وکلاء کا کسی مقدمہ کو کسی دفعہ کے تحت میں داخل کرنا ہے۔‘‘ ’’ظاہر ہے کہ اگر ہر شخص اِس کا اہل ہو، تو وکالت کے پاس کرنے ہی کی حاجت نہ ہو۔

(۱) سورۃ الکافرون کی اِس’’ آیت میں تو شرک سے برات کا اِظہار ہے کہ’’ میں موحد ہو کر شریک نہیں کر سکتا، نہ اب، نہ آئندہ۔ اور تم مشرک ہو کر موحد نہیں قرار دیے جاسکتے، نہ اب، نہ آئندہ۔ یعنی توحید و شرک جمع نہیں ہو سکتے۔...... تم کو تمہارا بدلہ ملے گا اور مجھ کو میرا بدلہ ملے گا۔‘‘ (بیان القرآن: جلد۳ ملتانی ص ۶۶۹)

پس جس طرح یہاں شرائط ہیں کہ قانون پڑھا ہو، یاد بھی ہو، اُس کی غرض بھی سمجھی ہو، پھر مقدمہ کے غامض پہلوؤں کو سمجھتا ہو، تب یہ لیاقت ہوتی ہے کہ تجویز کرے کہ فلاں دفعہ میں یہ مقدمہ داخل ہے۔ اِسی طرح یہاں بھی سمجھیے۔"

عصرِ حاضر میں قوتِ اِجتہاد

"یہ دوسری گفتگو ہے کہ آیا اب اِس قوت وملکہ کا شخص پایا جاتا ہے یا نہیں؟ یہ ایک خاص گفتگو فیما بین فرقۂ مقلدین وغیر مقلدین کے ہے جس میں اِس وقت کلام کا طویل کرنا امر زائد ہے؛ کیوں کہ مقام اُن غلطیوں کے بیان کا ہے جن میں جدید تعلیم والوں کو لغزش ہوئی ہے۔ اس لیے اِس باب میں صرف اِس قدر عرض کرنا کافی ہے کہ اگر فرض کرلیا جاوے کہ [اجتہاد کی اہلیت رکھنے والا] ایسا شخص اب بھی پایا جاتا ہے، تب بھی سلامتی اِسی میں معلوم ہوتی ہے کہ اپنے اجتہاد وقیاس پر اعتماد نہ کرے؛ کیوں کہ ہمارے نفوس میں غرض پرستی وبہانہ جوئی غالب ہے، اگر اجتہاد سے کام لیا جاوے گا، تو قریب یقینی امر کے ہے کہ ہمیشہ نفس کا میلان اُسی طرف ہوگا جو اپنی غرض کے موافق ہو۔ اور پھر اِس کو دیکھ کر دوسرے نااہل اِس کا بہانہ ڈھونڈ کر خود بھی دعوی اجتہاد کا کریں گے اور تقوی وتدین سب مختل [وبرباد] ہوجاوے گا۔"

عوام، علماء اور مجتہدین

"عوام کی تو ایسی مثال ہے جیسے عام رعیت اور علماء کی ایسی مثال ہے جیسے وکلاء اور ائمہ مجتہدین جیسے ہائی کورٹ کے جج۔(۱)

(۱) تفصیل کے لیے دیکھیے حکیم الامت: الافاضات جلد۱۰ ص ۲۱۹ تا ۲۲۱، اشرف الجواب ص ۴۰۸، حاشیہ "شرح الاشتباہات" ص ۱۶۹-۱۷۳۔

۴-اِجتہاداورعصرِ حاضر

اِجتہاد کی قوت وملکہ کا حامل شخص پایا جانا اگرفرض کرلیا جائے، تو بھی یہ محض فرض ہی فرض ہے؛ کیوں کہ گو 'لغۃً' مجتہد ہر شخص سہی؛ لیکن وہ مجتہد جس پر احکام اجتہاد جاری ہوسکیں اُس کے واسطے کچھ شرائط ہیں جن کا حاصل ایک ذوقِ خاص شریعت کے ساتھ حاصل ہوجانا ہے جس سے وہ معلل اور غیر معلل کو جانچ سکے اور وجوہِ دلالت یا وجوہِ ترجیح کو سمجھ سکے اور یہ اجتہاد [کہ شریعت کے ساتھ ذوقِ خاص یعنی شرائط کے ساتھ ملکۂ اجتہاد حاصل ہو] ختم ہوگیا۔ پس ایک مسئلہ کی دلیل جان لینے سے اُس مسئلہ کا وہ محقق تو نہیں ہوگیا؟ پھر وہ محقق کے اتباع کو کیسے چھوڑے گا؟ جیسے کہ محدث درجۂ عبور میں ہر شخص ہوسکتا ہے۔ لیکن کمال اُس کا بعض افراد پر ختم ہوگیا۔ اب کوئی محدث موجود نہیں۔'' یہی بات مجتہد کے لیے ہے۔'' آج کل جو لوگ اجتہاد کے مدعی ہیں اُن سے ایسی فاحش غلطیاں ہوتی ہیں کہ ہر شخص کا قلب اُن کے غلطی ہونے کو تسلیم کرتا ہے جیسے کہ آج کل کوئی کچھ سندیں بنا کر محدث بننا چاہے، تو اُس کی محدثیت تسلیم نہیں کی جاتی۔ آج کل تو سلامتی اِسی میں ہے کہ اجتہاد کی اجازت نہ دی جائے۔ نظم دین جو کچھ ہوگیا اُس سے اِس میں بڑا خلل پڑتا ہے۔ میں تو کہتا ہوں کہ آج کل وہ زمانہ ہے کہ اگر کسی کام کو درجۂ اولویت پر کرتے ہیں [کہ مثلاً: فلاں کام کرنا زیادہ بہتر ہے؛ لیکن] عوام کے فساد کا احتمال ہو، تو اُس وقت خلاف اولی کرنے والا'' ثواب کا مستحق'' ہوگا۔ نظیر اس کی قصۂ حطیم ہے جو حدیث میں موجود ہے۔''(۱)

عصرِ حاضر کے اجتہاد اور فقہاء کے اجتہاد میں فرق

فقہائے [مجتہدین] کی شان اور اُن کا علم غیر فقیہ [غیر مجتہد] کی سمجھ سے بالاتر ہے اور اِس کی ایک غامض وجہ ہے۔ وہ یہ کہ اُن میں صرف علم ہی نہیں تھا؛ بل کہ اِس سے بڑھ کر ایک

(۱) حکیم الامت:۔ ملفوظات ''حسن العزیز'' جلد ۴، ص ۲۷۰ تا ۲۷۴۔

اور چیز اُن میں تھی اور وہ خشیتِ حق ہے۔ اِس کو حقیقت رسی میں خاص دخل ہے۔'' اس لیے اگر ہم میں علمی اسباب بھی اجتہاد کے ہوتے، تب بھی ہم اِس قابل نہ تھے کہ ہم کو اجتہاد کی اجازت دی جائے۔ اگر ہم علم میں، ذہن میں، عقل وفہم میں اُن حضرات [مجتہدین] کے برابر بھی ہوتے، تب بھی ہم میں اور اُن میں جو ایک بڑا فرق ہوتا ہے وہ خشیت کا ہے۔ اُن کے قلوب میں حق سبحانہ تعالیٰ کی جو خشیت تھی، ہمارے قلوب اِلَّا مَاشَاءَ اللہ اُس سے تقریباً خالی ہیں۔ اور حقیقی اساس توفیقِ اجتہادی کی یہی خشیت ہے۔ حتیٰ کہ جس کا قلب خشیتِ حق سے لبریز ہوتا ہے اُس کے کلام کی شان جدا ہوتی ہے۔''

''افسوس ہے کہ بعضے پڑھے لکھے لوگ بھی اِس جہل میں مبتلا ہیں کہ ضروری اصول وفروع تک پر عبور نہیں، پھر دعویٰ مجتہد ہونے کا۔ بس ایسے ہی مجتہدوں نے دین میں گڑبڑ مچائی ہے۔'' بایں شانِ استنباط جو حضرتؒ کی تصانیف سے ظاہر ہے، خود اپنے متعلق فرماتے ہیں: ''اپنے اندر قوت اجتہاد بھی نہیں پھر نااہلوں سے بھی ڈر لگتا ہے کہ نہ معلوم کیا گڑبڑ شروع کریں۔ یہ تو بدوں اہل فتویٰ کے توسع ہی کے حدود سے نکل کھڑے ہوئے۔''(۱)

اصولِ اربعہ میں کی جانے والی غلطیوں کا حاصل

شریعت کے چاروں اصولوں کے متعلق غلطیوں کا حاصل] یہ ہے کہ قرآن کو حجت بھی مانا اور ثابت بھی مانا؛ مگر اُس کی دلالت [اور معنی] میں غلطی کی۔ اور حدیث کو حجت تو مانا؛ مگر ثبوت میں کلام کیا، اس لیے دلالت [اور معنی] سے بحث ہی نہیں کی۔ اور اِجماع کو حجت ہی نہیں مانا۔ اور قیاس کی جگہ ایک اور چیز مخترع کر کے [گڑھ کر] اُس کو اصل معیار، ثبوتِ احکام کا قرار دیا اور وہ مخترع چیز رائے ہے۔''(۲)

(۱) ملفوظات ''مجالس حکیم الامت'' ص۲۱۱۔ جلد ۲۴، ص ۲۱۱۔

(۲) حاشیہ ''شرح الاغتباہات'' ص ۱۷۱-۱۷۴۔

نویں بحث- حکمتیں اور علتیں

رسالہ ’’الاغتباہات‘‘ میں نقل پر مبنی اصول اربعہ سے متعلق خلجانات کے اِزالہ کے بعد قانونِ فطرت سے معارض بعض مابعد الطبیعاتی و معادی مسائل مثلاً ملائکہ، جن و ابلیس، واقعاتِ قبر، موجوداتِ آخرت ،جنت دوزخ، صراط، میزان‘‘، بعض ارتقائی و سائنسی مسائل مثلاً، ’’اول بشر کی پیدائش، گرج، بجلی، بارش، اسبابِ طاعون، تعدیۂ مرض ،زمین کا متعدد ہونا، وجودِ یاجوج ماجوج، آسمان کا جسم صلب و متعدد ہونا، شمس و قمر و کواکب کا متحرک ہونا، آفتاب کا مغرب سے نکلنا، معراج جسمانی اور مسئلہ تقدیر وغیرہ اِغتباہ ہشتم ،نہم، دہم، یازدہم کے تحت بیان کیے گئے امور راقم الحروف نے اصول موضوعہ کے اِجراو اِطلاق کے وقت بیان کردیے ہیں۔ آگے اسلام کے ارکان وعبادات کے متعلق تلاش کی جانے والی حکمت ،علت و توجیہات میں غلو کی خرابیاں ذکر کی جارہی ہیں۔

ا- تعیینِ مقصدشریعت اور مفکرینِ وقت

جدید تعلیم یافتہ جماعت میں خصوصیت سے یہ مرض عام ہے کہ وہ شرعی احکام کی وجہ اور حکمت اپنی رائے سے تراش کر اُن پر شریعت کا مدار سمجھنے لگتے ہیں۔ جیسا کہ مثلاً وضو کی علت نظافت، زکوٰۃ کی علت ایسے لوگوں کی دست گیری جو ترقی کے ذرائع پر قادر نہیں، حج میں تمدنی اجتماع، دعا میں نفس کی تسلی اور اللہ کا کلمہ بلند کرنے میں امن و آزادی کو مصلحت قرار دے لیا جاتا ہے۔ پھر اسی پر بس نہیں؛ بلکہ جب یہ دیکھا کہ اُن مصلحتوں کی ضرورت نہ رہی یا وہ مصلحتیں دوسرے اسباب سے حاصل ہوسکنے کی امید ہوئی، تو اُن احکام کو لایعنی قرار دے لیا۔ چناں چہ وضو میں جب اپنے کو صاف ستھرا دیکھا، تو بے وضو نماز شروع کردی۔ اِس طریقہ میں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ: ''اگر عقل اِن امور کے لیے کافی ہوتی، تو انبیاء کے آنے ہی کی کیا ضرورت تھی؟'' مزید برآں، اِس میں بہت بڑا فتنہ یہ ہے کہ اِن مصلحتوں کا محرک و منشا دنیاوی فوائد ہیں جو در پردہ مقصودیت آخرت سے انکار کی طرف لے جاتے ہیں۔(۱)

''لوگوں کے مذاق مختلف ہیں، ایک مذاق یہ ہے کہ عبادات تو حقوق اللہ ہیں اور اُن میں حق تعالیٰ کو تصرف کا اختیار ہے اور اُس کے احکام کا نام دین ہے۔.... دوسرا مذاق یہ ہے کہ .... احکام اور عبادات میں حق تعالیٰ کے تصرف کو نہیں مانتے اور اُس کے معنی، میں نے بیان کر دئے ہیں کہ گو زبان سے اس تصرف کا انکار نہیں کرتے اور حق تعالیٰ کو حاکم مانتے ہیں؛ مگر ان احکام کی بنا اپنے اختراعی مصالح پر مانتے ہیں جس سے نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ حق تعالیٰ کو کسی حکم کا اختیار نہیں ہے؛ بل کہ حکم ہمیشہ مصلحت کے موافق ہوتا ہے اور مصلحت ہی پر احکام کی بنا [اور مدار] ہے۔''(۲) بہ طور مثال خواجہ الطاف حسین حالی کا یہ فقرہ ملاحظہ کیجیے، جس میں وہ کہتے ہیں

(۱)''شرح الاشتباہات'' ص ۲۱۶۔ (۲)''اشرف التفاسیر'' جلد۲ ص ۱۴۸۔

کہ: دینِ فطرت وہ ہے کہ اُس میں عبادت'' کا بڑا مقصد اخلاق کی تہذیب اور نفس انسانی کی تکمیل ہو۔'' حالی کی یہ بات کس قدر غیر اسلامی ہے، اِس پر ڈاکٹر ظفر حسن نے تبصرہ کیا ہے، وہ لکھتے ہیں: ''......مذہب کا یہ تصور یورپ میں انیسویں صدی میں مقبول ہو چکا تھا، حالی سوچے سمجھے بغیر وہی بات دہرا رہے ہیں۔ اگر اخلاق کی تہذیب ہی انسانیت کا درجہ کمال ہے تو یہ مقصد مذہب کے علاوہ دوسرے ذرائع سے بھی حاصل ہوسکتا ہے۔ اٹھارہویں صدی میں روسو[۱۷۱۲-۱۷۷۸ء] سے لے کر بیسویں صدی عیسوی تک مغربی مفکر یہ کہتے آئے ہیں کہ اخلاق کی تہذیب کا واحد طریقہ جبلت کی بے روک ٹوک پیروی ہے۔ آخر اس مشورے پر کیوں نہ عمل کیا جائے؟ معلم اخلاق مولانا حالی کو ذرا بھی احساس نہ تھا کہ وہ مذہب کے ساتھ ساتھ اخلاقیات کی بھی جڑ کاٹ رہے ہیں۔''(۱)

حکیم الامتؒ فرماتے ہیں: حکمتوں کو مقصود سمجھنا اور خود ان شرعی احکام کو مقصود بالذات نہ سمجھنا بڑی لغزش ہے۔ ''احکام نکاح، طلاق وغیرہ میں جابجا اِتَّقُوا اللّٰہ اور حدود اللّٰہ اور سمیع علیم اور عزیز حکیم اور بصیر اور خبیر اور هُمُ الظّٰلِمُوْن اور فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَه وغیرہا کا آنا- جو کہ مُشْعِر ہیں[احساس کراتے ہیں] مخالفت کی حالت میں وعید پر- دلیلِ قطعی ہے کہ یہ سب احکام شریعت میں مقصود اور واجب ہیں۔''(۲)

(۱) ''بیان القرآن''ص ۱۴۳،۱۴۴۔
(۲) ڈاکٹر ظفر حسن: ''سرسید اور حالی کا نظریہ فطرت''۔

۲-شریعت کے احکام کو مقصود نہ سمجھنا

۱-نماز میں تہذیبِ اخلاق کو مقصود سمجھنا

نماز کی حکمت اور اُس کا ثمرہ تہذیبِ اخلاق کو سمجھنا درست نہیں کیوں کہ ''اعمال کے لیے کوئی ایسا ثمرہ نہیں جس کے اعتبار سے ان اعمال کو مقصود بالعرض اور ثمرہ کو مقصود بالذات کہا جائے؛ بل کہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اجزائے صلوۃ مقصود بالذات ہیں......نماز کی ایسی مثال ہے جیسے کوئی محبوب عاشق سے کہے کہ ہم کو دیکھو اور ہم سے باتیں کرو۔ ہر چند کہ دیکھنا اور باتیں کرنا ایک عمل ہے؛ مگر ایسا عمل ہے کہ خود ہی عمل ہے اور خود ہی ثمرۂ مقصود ہے اس سے کوئی اور ثمرہ مقصود نہیں........نماز قیام وقعود ورکوع وسجود وقرأت سے مرکب ہے اور ان ارکان کے ساتھ تسبیح وتقدیس وتکبیر وذکر بھی لگا ہوا ہے، یہ نماز کے اجزا ہیں[اور یہ سب مقصود ہیں:]۔اب بتلایئے! اگر نماز فرض نہ ہوتی، تو جو چیزیں نماز کے اندر ہیں کیا آپ اُن کو نہ ڈھونڈھتے، یقیناً آپ خود اُن کو ڈھونڈھتے اور اُن کی طلب وتلاش میں عمر ختم کر دیتے۔''(۱)

۲-وضو سے مقصود صاف ستھرا رہنا

وضو سے مقصود تنظیف تو ہو نہیں سکتی۔اِس کو ایک مثال سے سمجھیے: ''یہ بات ثابت ومسلم ہے کہ خدا کی پیدا کردہ ادویہ میں'' متعدد مصالح واغراض '' ہوتے ہیں ایسے ہی اس[خدا] کے احکام میں بھی متعدد حکمتیں واسرار مُوَدَّع [ودیعت کیے گئے] ہیں؛ چناں چہ ایک ایک جڑی بوٹی اور دوا میں اُس نے صدہا اوصاف وخواص رکھے ہیں، حتی کہ ایک ہی دوا سے کئی کئی امراض کا دفعیہ ہو جاتا ہے۔لہٰذا جس قدر وضو کی حکمتیں واسرار ہم بیان کریں گے وہ سب اُس میں

(۱)''اشرف التفاسیر'' جلد۳ص۴۵تا۴۶۔

پائی جاتی ہیں؛ بل کہ اور بھی بہت سی حکمتیں اُس میں اور دوسرے احکام میں ایسی بھی ہیں جہاں تک ہمارا علم نہیں پہنچا۔"

لیکن مقصود وہ حکمتیں نہیں ؛بل کہ طاعات ہیں اور طاعات میں بھی اِمتثالِ امر کی مقصودیت واضح کی گئی ہے۔ چناں چہ: "وضو سے جب تک نماز نہ پڑھی جاوے اس وقت تک دوسرا وضو مکروہ ہے۔ کیوں کہ جب اِس نے غیر مقصود کو ادائے مقصود سے پہلے مکرر کیا، تو اس نے غیر مقصود کو مقصود بنالیا اور یہ حد سے تجاوز ہے۔"(۱)

۳- روزے میں تعدیلِ قوتِ بہیمیہ یعنی حیوانی قوت اعتدال پر لانے کو مقصود سمجھنا

تہذیب نفس یا قوتِ بہیمیہ کو اعتدال پر لانا روزہ کی حکمت ہے نہ کہ بناو علت۔(۲)

افسوس ہے کہ "آج کل ایسی خودرائی ہے کہ دین میں بھی جو جس کی سمجھ میں آتا ہے تراش خراش کرنے کو تیار ہے اور اس بے باکی کو دیکھیے کہ جو سمجھ میں آجائے اُس میں کسی سے مشورہ بھی نہیں کرتے۔ گویا جو اُن کے دل میں آتا ہے وہ وحی قطعی ہوتی ہے۔"ایک شخص نے دعوی کیا ہے کہ روزے اسلام میں صرف تین ہیں اور ایسا خبط ہوا کہ اِس کو اشتہار میں چھاپ دیا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے قرآن کریم میں **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ** کے آگے فرمایا **اَيَّامًا مَّعْدُوْدَاتٍ** اور **اَلْقُرْآنُ يُفَسِّرُ بَعْضُهٗ بَعْضًا**۔ یہی لفظ دوسری جگہ بھی ہے وہاں جو مراد ہے۔ وہی یہاں بھی لینا چاہیے۔

دوسری جگہ یہ ہے **وَاذْكُرُوا فِيْ اَيَّامٍ مَّعْدُوْدَاتٍ**، یہ حج کے بیان میں ہے۔ اور اِس سے مراد گیارہویں بارہویں اور تیرہویں تاریخ ہے۔ تو روزہ بھی اِنہیں دن کا ہوا۔ باقی مولویوں کی گھڑت ہے۔"......اپنے زعم میں دل خوش کرلیا اور سیاق وسباق سب کو بگاڑ دیا۔ **فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ** اور **شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيْ اُنْزِلَ فِيْهِ الْقُرْآنُ** وغیرہ سب سے آنکھ میچ لی۔"(۳)

---

(۱) حکیم الامت: ملفوظات ج۲۳ "کمالات اشرفیہ": ۱۱۹۔ (۲) حکیم الامت: "اشرف التفاسیر" ج۲ص۳۱۹۔
(۳) حکیم الامت: ملفوظات جلد۲۰- "حسن العزیز" جلد چہارم ص۶۲۔

۴۔حکمتوں، علتوں کو ہی مقصود سمجھنا

زکوٰۃ میں ایسے لوگوں کی دستگیری جو ترقی کے ذرائع پر قادر نہیں

اِس حکمت کو مقصود سمجھنے میں نفس کے لیے ایک سہارا ہے کہ اگر یہ مقصود کسی اور طریقہ سے حاصل ہو جائے تو زکوۃ کے تمام احکام کا اپنے کو مکلّف ہی نہ سمجھا جائے اور حکم شریعت سے راہِ فرار اختیار کرنے کا ایک حیلہ مل جائے۔(۱)

حج میں

سوشل اِجتماع، قوم کی بہبودی و ترقی اور تجارت کے فروغ دینے کو مقصود سمجھ لیا۔

تلاوت قرآن میں صرف مضامین پر مطلع ہونا

اِس حوالہ سے حکیم الامتؒ کا ایک وعظ ہے جس کی تفصیل وہ خود ذکر کرتے ہیں:

''کیرانہ میں پانچ گھنٹہ وعظ ہوا......۔اُس میں یہ ثابت کیا تھا کہ خود الفاظِ قرآن بھی مقصود ہے ......؛ بل کہ الفاظ سے گذر کر میں نے یہ ثابت کیا کہ نقوش بھی مقصود ہیں۔ الفاظ ونقوش دونوں کے مقصود ہونے کو ایک ہی آیت سے ثابت کیا تھا: **تِلْکَ آیٰتُ الْکِتَابِ وَقُرْآن مُّبِیْن** ۔(۲)

میں نے کہا کہ کتاب کے معنی ہیں لکھی ہوئی چیز اور قرآن کے معنی ہیں پڑھنے کی چیز۔ کتاب کے لفظ سے نقوش کا مقصود ہونا اور قرآن کے لفظ سے الفاظ کا مقصود ہونا ثابت کیا تھا۔(۳) اِس کے

---

(۱) البتہ علمائے شریعت نے اس باب میں جو مصالح بیان کئے ہیں انہیں حکیم الامت حضرت تھانویؒ کی تصنیف "**المصالح العقلیۃ للاحکام النقلیۃ**" اور ''مأۃ دروس'' اردو ترجمہ ۱۰۰ اسبق، ملفوظات حکیم الامت جلد ۱۷-''حسن العزیز'' جلد ۱ ص ۳۱۷-۳۲۰ میں دیکھا جا سکتا ہے۔ نیز ملاحظہ ہو ''شرح الاعتبارات'' ص ۲۱۷ تا ۲۲۲۔(۲) یہ آیتیں ہیں ایک کامل کتاب کی اور قرآن واضح کی (الحجر: بیان القرآن جلد ۶، ص ۲۰)۔

(۳) الفاظ، لفظ کی جمع ہے جس=

سمجھانے میں کسی قدر دیر لگی تھی کہ جو چیز لکھی ہوئی ہوتی ہے وہ الفاظ نہیں ہوتے بل کہ نقوش ہوتے ہیں۔ اہلِ علم تو اس کو خوب سمجھتے ہیں؛ لیکن عوام سمجھتے ہیں کہ الفاظ ہی لکھے جاتے ہیں اس لیے اس کی تقریر میں کچھ دیر لگی تھی۔ وعظ میں بہت مجمع تھا اور نہایت اشتیاق کے ساتھ پانچ گھنٹے تک بیٹھے ہوئے وعظ سنتے رہے۔ الفاظِ قرآن کے مقصود ہونے کا بیان اس لیے کیا تھا کہ آج کل جدید تعلیم یافتہ لوگ الفاظ کو مقصود نہیں سمجھتے محض معنی کو مقصود سمجھتے ہیں۔'' (۱)

چناں چہ حکیم الامت مولانا تھانویؒ کو لکھے گئے ایک خط میں کسی نے یہ لکھا تھا کہ: ''کلام کا بلا معنی پڑھنا لا حاصل ہے بربنا آیت: **مِنْهُمْ أُمِّيُّوْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ الْكِتَابَ**. (۲)

''افسوس لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ خود رائی اس درجہ ہوگئی ہے کہ کلامِ مجید ہی کو اڑانا چاہتے ہیں۔ ایسے لوگوں کو جواب لکھنے سے کچھ نفع نہیں؛ لیکن اس لیے لکھ دیتا ہوں کہ شاید اوروں کو ان کی تقریر سے شبہہ پڑ جائے، چناں چہ جواب لکھ دیا گیا کہ اس میں ان یہود کی تقبیح (خرابی اور برائی کا ذکر) ہے جو نہ علم کو ضروری سمجھتے تھے، نہ عمل کو۔ پس اس کی مذمت ہے نہ کہ ترجمہ نہ جاننے کی۔'' (۳)

دعا میں صرف نفس کی تسلی

دعاء صرف امور غیر اختیاریہ کے ساتھ خاص نہیں جیسا کہ عام خیال ہے کہ جو امر اپنے اختیار سے خارج ہوتا ہے وہاں مجبور ہو کر دعا کرتے ہیں، ورنہ تدبیر پر اعتماد ہوتا ہے۔ بل کہ امور اختیاریہ میں بھی دعاء کی سخت ضرورت ہے اور ہرچند کہ اُن کا وجود اور ترتب بہ ظاہر تدبیر اور اسباب پر مبنی ہے؛ لیکن اگر غور کر کے دیکھا جائے، خود اُن اسباب کا جمع ہو جانا

= کے معنی ہیں پھینکنا۔ زبان سے جو آواز نکالی جاتی ہے اُسے 'الفاظ' کہتے ہیں۔ (۱) ملفوظات حکیم الامت = جلد ۱۷- حسن العزیز جلد ۱ص ۲۲۰۔ (۲) ترجمہ: اور اُن (یہودیوں) میں بہت سے ناخواندہ (بھی) ہیں جو کتابی علم نہیں رکھتے لیکن (بلا سند) دل خوش کن باتیں (بہت یاد ہیں) اور وہ لوگ اور کچھ نہیں (ویسے ہی بے بنیاد) خیالات پکا لیتے ہیں۔'' (البقرۃ: بیان القرآن جلد ۱، ص ۴۳) (۳) ملفوظات ج ۱۶ ''حسن العزیز'' ج ۱ ص ۱۱۳۔

واقع میں غیر اختیاری ہے اور اس کا بجز دعاء اور کوئی علاج نہیں۔ مثلاً کھیتی کرنے میں ہل چلانا، بیج بونا وغیرہ تو اختیاری ہے **مگر** کھیتی اُگنے کے واسطے جن شرائط اور اسباب کی ضرورت ہے وہ اختیار سے باہر ہیں۔ مثلاً یہ کہ پالا نہ پڑے یا اور کوئی ایسی آفت نہ پڑے جو کھیتی کو اُگنے نہ دے۔ اِس لیے اللہ جل شانہ فرماتے ہیں کہ **"اَفَرَأَيْتُمْ مَّا تَحْرُثُوْنَ ءَاَنْتُمْ تَزْرَعُوْنَهٗ اَمْ نَحْنُ الزّٰرِعُوْنَ"** الخ ۔(۱) پھر سب کو احتیاج ہے تخلیقِ مشیت خداوندی کی اور صاف ظاہر ہے کہ وہ عباد (بندوں) کے اختیار میں نہیں۔ پس ثابت ہو گیا کہ امور اختیاریہ میں بھی تدابیر اور کسب کے ساتھ دعاء کی ضرورت ہے......۔"(۲)

---

(۱) ترجمہ: اچھا پھر یہ بتلاؤ تم جو کچھ (تخم وغیرہ) بوتے ہو اُس کو تم اُگاتے ہو یا ہم اُگانے والے ہیں۔ (یعنی زمین میں ڈالنے میں تو تم کو کچھ دخل ہے بھی؛ لیکن اُس کو زمین سے نکالنا یہ کس کا فعل ہے) الواقعۃ: ع ۱۵۔ "بیان القرآن" ج ۱۱ ص ۹۹۔

(۲) ملفوظات جلد ۱۷، "حسن العزیز" ج اول حصہ دوم ۲۸ ص ۴۷۲، - جلد ۲۱ "انفاسِ عیسیٰ" حصہ اول ص ۸۳۔

۴-شرعی احکام کو لایعنی قرار دینا

مصلحتوں کو مقصود قرار دینے کے بعد جب ضرورت نہ رہی یا وہ مصالح دوسرے اسباب سے حاصل ہو سکیں'' تو دوسری غلطی یہ کی کہ شرعی ''احکام کو لایعنی قرار دیا'' مثلاً نماز کے مصالح بیان کیے جاتے ہیں کہ اس سے اتحاد بین الجماعۃ مقصود ہے۔ اب ''اگر یہ مصالح کسی وقت دوسری صورت سے حاصل ہونے لگیں گے تو وہ اصل نماز کو خیر باد کہہ کر الگ ہو جائے گا، مثلاً کلب میں جمع ہونے سے یہ مصالح حاصل ہو جائیں تو وہ کلب گھر کو اللہ کے گھر پر ترجیح دے گا۔''(۱) اور نفس کو جب اتنا سہارا ملا [کہ مصلحتیں ضروری نہیں، تو] پھر مصالح کے حصول [یا بی] کا بھی انتظار نہ رہا، بالکل اُن [شرعی احکام] کو چھوڑ کر معطل ہو بیٹھے۔''(۲)

''کبھی اِس [تلاشِ حکمت] میں یہ خرابی ہوگی کہ احکام میں تصرف وتغیر کرے گا، جیسا [کہ] اِس وقت قربانی میں بعض لوگوں نے کیا ہے کہ'' چوں کہ اصل مقصود محض خرچ کرنا تھا۔ عہدِ صحابہ میں جانور ہی کثرت سے دستیاب تھے، اس لیے قومی ہمدردی کے جذبہ سے خرچ کرنے کی سہل صورت قربانی تھی،'' اب روپیہ کی حاجت ہے، [لہٰذا] اب اِس [قربانی] کی صورت بدل دینا چاہیے۔'' انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کی ابتدا میں اِس قسم کی باتیں کثرت سے کہی گئیں اور مضامین بھی لکھے گئے۔ مورخ شبلی کی ایک تحریر اخبار وکیل امرتسر اور مسلم گزٹ لکھنو میں شائع ہوئی جس میں انہوں نے یہ رائے دی تھی کہ: ''قربانی کرنے کے بجائے اگر اُس کی قیمت مجروحینِ ترک کی اعانت کے لیے دی جائے تو میرے نزدیک جائز اور موجودہ حالات میں زیادہ موجبِ ثواب ہے۔''(۳)

---

(۱) ملفوظات حکیم الامت: ج اول ص ۳۱۸۔ (۲) ایضاً۔ (۳) شبلی کی اس ذاتی رائے کے مطابق مفتیِ ندوہ مولانا عبداللہ ٹونکی نے فتویٰ دے دیا تھا جس کی مفصل ومدلل تردید حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ نے فرمائی تھی۔=

ہر جگہ حکمت نکل بھی نہیں سکتی

''پھر یہ کہ [آخر] کہاں تک حکمتیں نکالی جاویں گی! کیا کوئی شخص اعدادِ رکعات کی حکمت بتلا سکتا ہے؟ اور [ایک موٹی سی بات یہ ہے کہ] اگر عقل اِن امور کے لیے کافی ہوتی، تو انبیاء کے آنے ہی کی ضرورت نہ تھی جب کہ دنیا میں بہت سے عقلاء وحکماء [Thinkers and Philosophers] ہر زمانے میں پائے گئے ہیں۔''

مقصودیتِ آخرت کا اِنکار

''اور حقیقت میں اگر غور کیا جاوے تو اِن مصالح کا اختراع کرنا جو درحقیقت سب راجع الی الدنیا ہیں [دنیوی غرض کا حصول ہے] در پردہ مقصودیتِ آخرت سے انکار [Denial of the good of the other world] ہے۔

مصالح کو احکام شرعیہ تعبدیہ کی بنا قرار دینے کا رد

خدا تعالیٰ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی تعریف میں فرماتے ہیں جب کہ انہوں نے حضرت بلالؓ کو خرید کر آزاد کر دیا تھا۔ **"وَمَا لِاَحَدٍ عِنْدَهٗ مِنْ نِّعْمَةٍ تُجْزٰٓى، اِلَّا ابْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْاَعْلٰى"** تو اِس میں اُن کے فعل کا سبب نفی اور استثناء کر کے منحصر فرما دیا ہے ابتغاء وجہ ربہ میں [کہ صرف خدا تعالیٰ کی رضا کی تلاش ہے] - حالاں کہ اِس میں یہ بھی ایک مصلحت تھی کہ قومی ہمدردی ہے اور ایک کافر کے ظلم سے اُن کو چھڑایا۔'' (۳)

= اپنے مضمون میں مفتیِ ندوہ کو خطاب کرتے ہوئے دوٹوک الفاظ میں حضرت سہارنپوری رحمہ اللہ نے فرمایا: ''مولانا یہ زمانہ نہیں کہ ہر شخص جو چاہے لکھ دے...... اس وقت اگر کوئی علامہ بھی بے کینڈے کی کوئی بات کہے تو مدارس کے طلبہ تک اُس کی تنقید میں حصہ لیں گے...... مولوی شبلی صاحب ایک مؤرخ ہونے کی حیثیت سے علامہ مشہور ہیں، بایں وجہ کہ مورخ کو ہر ایک رطب ویابس فراہم کر دینے کی گنجائش ہے...... **مگر** ایک فقیہ ومفتی آج کسی قولِ ضعیف پر فتویٰ دے کر مطاعن واعتراضات سے محفوظ نہیں رہ سکتا؛ لہٰذا مفتی کو مورخ کی تقلید شایاں نہیں۔'' (دیکھیے: فتاویٰ خلیلیہ مظاہر علوم سہارنپور ص ۲۱۴ تا ۲۲۱)۔ (۳) جامع: محمد اقبال قریشی: ''اشرف التفاسیر'' جلد ۱، ص ۲۰۱۔

۵-مقصودیتِ آخرت کا اِنکار

☆اگر آخرت مقصود نہیں، تو" اِس میں بڑی قباحت یہ ہے کہ اگر وہ دنیوی مصالح کسی دوسرے طریقے سے حاصل ہونے لگیں اور اسلام پر اُن کے مرتب ہونے کی توقع نہ رہے تو چوں کہ اسلام کو مقصود بالعرض رکھا ہے اور مصالح دنیویہ کو مقصود بالذات، اس لیے نتیجہ یہ ہوگا کہ اسلام کو چھوڑ کو دوسرے طریقے کو اختیار کرلیں گے؛ چناں چہ "ایک نوجوان نے تو یہاں تک نوبت پہنچائی کہ نماز کے متعلق یہ رائے ظاہر کی اسلام میں اگر نماز نہ ہوتی تو اسلام کی خوب ترقی ہوتی، کیوں کہ نماز سے اکثر گھبراتے ہیں۔نعوذ باللہ! معلوم ہوتا ہے کہ خدا تعالیٰ کو بھی رائے دیتے ہیں۔"(۱)

آخرت کے خواص کو دنیا پر قیاس کرنا

"کیا اگر آخرت واقع ہے۔اور ظاہر ہے کہ وہ دوسرا عالم ہے۔اُس کے خواص ممکن ہے کہ یہاں کے خواص سے کچھ نسبت نہ رکھتے ہوں۔جیسا ایک اقلیم [Geographical Zone] کو دوسری اقلیم سے۔اور مریخ [Mars] کو اِس ارض [زمین] سے۔اور وہ خواص ہم کو معلوم نہ ہوں۔اور اُن کا حاصل ہونا خاص اعمال پر موقوف ہو جن کی مناسبت اور اِرتباط [وربط] کی وجہ ہم کو معلوم نہ ہوسکتی ہو۔

حاکم کے حکم کی خلاف ورزی

"اِس سب کے علاوہ اگر کوئی یہی معاملہ قوانینِ حکامِ وقت [Law promulgated by the worldly rulers] کے ساتھ کرے کہ ہر حکم کی ایک مصلحت وحکمت اِختراع کرکے اور اُس مصلحت کو دوسرے سہل طریقے سے حاصل کرکے اصل قانون کی بجا آوری سے انکار کر بیٹھے، تو ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ حکام اُس کے واسطے کیا تجویز کریں گے؟"

مثال-۱

"ادنیٰ سی بات ہے کہ اگر کسی کے نام عدالت سے بحیثیت شہادت سمن [طلبی] آوے

اور وہ اطلاع یا بی لکھ کر عین تاریخ پر حاضر نہ ہو؛ مگر یہ کہہ کر کہ مقصود حاضری سے شہادت ہے جس کا دوسرا طریق بھی سہل ہے [اور اُس دوسرے طریق کو اِس طرح اختیار کرے کہ] بذریعۂ رجسٹری تمام اِظہارات قلم بند کر کے ڈاک میں بھیج دے- خاص کر جب کہ حاکمِ عدالت اُس شخص کے دستخط بھی پہچانتا ہو- تو کیا یہ شخص اُس اعلان کا - جو کہ سمن میں تھا کہ اگر حاضر نہ ہو سکے، تو وارنٹ جاری کیا جاوے گا- [وارنٹ کا] مستحق نہ ہوگا؟''

مثال-۲

[دوسری مثال یہ ہے کہ معمول کے مطابق آداب بجا آوری کو چھوڑ کر] یا بجائے سلام کے ایک پرچہ لکھ کر دے دیا کرے کیا کافی ہوگا؟''(۲)

احکام میں مصلحتیں ہیں؛ لیکن وہ مدارِ حکم نہیں

''اور ہماری اِس تقریر سے کوئی یہ گمان نہ کرے کہ ہم شرائع واحکام کو حکم واسرار [حکمتوں اور رازوں] سے خالی سمجھتے ہیں۔ یا یہ کہ اُس کے اسرار پر حکمائے امت کو بالکل اطلاع نہیں ہوتی۔ ضرور اُس میں اسرار ہیں اور اطلاع کسی قدر ہوتی رہی ہے اور اب بھی ہوتی ہے؛ لیکن اِس کے ساتھ ہی مدار اِمتثال کا [حکم بجالانے کا مدار]، وہ اطلاع نہیں ہے۔ اگر اطلاع بھی نہ ہو، تاہم واجب الامتثال ہیں [احکام کا بجالانا خود واجب ہے]۔ بعینہٖ قانونِ ملکی [Legal statutes of the state] کا سا حال ہے کہ رعایا کو اُس کے ماننے میں اِنکشافِ لِم [وجہ اور مصلحت] کا انتظار جرم عظیم ہے۔ اور پھر بھی جو کچھ بیان کر دیا جاتا ہے وہ تبرع ہے۔''(۳)

(۱)''اشرف التفاسیر'' جلد ا ص ۲۰۱۔ (۲) حکامِ وقت کے ساتھ تو کوئی یہ معاملہ نہیں کرتا کہ: آخر حکام کے اور'' گورنمنٹ کے احکام کے سامنے کیوں گردنیں جھکا دیتے ہو۔ ذرا وکلا کے پاس جا کر تعزیرات ہند کی دفعات پر اعتراض کرو، دیکھو وہ جواب دیتے ہیں۔ صرف یہ جواب کافی ہو جاتا ہے کہ صاحب قانون یہی ہے۔ سو یہ جواب یہاں کیوں کافی نہیں ہوتا۔ سو، وہاں کیوں نہیں اعتراضات سوجھتے۔'' (ملفوظات: ج ۸ ص ۱۷۳ تا ۱۷۴)
(۳)''شرح الاغتباہات'' ص ۲۲۵-۲۲۸۔

۶۔معلوم حکمتیں بھی ظنی اور تخمینی

سوال از تحصیل دار صاحب: ''جہاں طاعون ہو وہاں نہ جانا تو عقل میں آتا ہے یہ حکم تو عقل کے موافق ہے؛ مگر جہاں ہو وہاں سے نہ جانا عقل میں نہیں آتا۔ یہ حکم عقل کے موافق نہیں معلوم ہوتا؛ بل کہ نہ جانے میں تو خطرہ میں پڑنا ہے۔''

سوال از حکیم الامت: ''سپاہی کا میدان کارزار سے پشت دیکر بھاگنا کیوں جرم ہے؟ حالانکہ وہاں بھی ہلاکت تقریباً یقینی ہے، کبھی اِس پر بھی آپ کو شبہ ہوا اور اعتراض کیا کہ عقل میں نہیں آتا۔ وجہ، جرم کی صرف یہ ہے کہ سلطنت نے بیس پچیس روپیہ مہینہ دیکر اس کی جان کا سودا کر لیا۔ سو حق تعالیٰ تو جان کے مالک ہیں، کیا ان کو اِس قانون کا حق نہیں؟ سمجھ گئے پھر دم نہیں مارا۔ یہ حالت ہے کہ دو واقعے باہم نظیر، شریعت پر شبہ، دنیوی رسم پر شبہ نہیں۔ ان لوگوں کی سمجھ اور عقل اور تمام دماغی قوت صرف احکام اسلام ہی پر اعتراضوں میں ختم ہوتی ہے، وجہ وہی ہے کہ قلوب میں اللہ اور رسول کی عظمت اور احترام نہیں۔ اسی وجہ سے شبہات اور اعتراضات پیدا ہوتے ہیں۔ سو اس کی اصلاح سوال و جواب سے نہیں ہوسکتی۔ اِس کا صرف ایک ہی علاج ہے وہ یہ کہ چند روز کسی کامل کی صحبت میں رہیں.... چند روز میں کایا پلٹ ہوجائے گی اور اللہ ورسول کی عظمت پیدا ہوکر سب شبہات اور اعتراضات کا چشمہ ہی بند ہوجائے گا۔'' (۱)

حکمتوں پر اِطلاع تخمینی ہے، وہ بھی بعض احکام کی

''اور جس قدر اطلاع ہے وہ بھی ظنّی اور تخمینی ہے اور بعض کی بالکل بھی نہیں ہے۔ (۲) اور اِس کا کچھ تعجب نہیں، [کیوں کہ] ہم دیکھتے ہیں کہ گھر کے نوکر کو بعض انتظامات خانگی کی لِم [حکمت اور وجہ] نہیں معلوم ہوسکتی، حالاں کہ وہ منتظم بھی مثل نوکر کے، مخلوق ہے۔ (۳) جب مخلوق کو مخلوق کے بعض اسرار معلوم نہیں؛ حالاں کہ دونوں کے علم میں نسبت محدود ہے، تو خالق کے اَسرار پر اگر مخلوق کو بالکل ہی اطلاع نہ ہو یا صحیح اطلاع نہ ہو- کیوں کہ [مخلوق اور

خالق] دونوں کے علم میں تفاوت [اور فرق] غیر متناہی [ولامحدود] ہے–تو کیا تعجب ہے؟ بل کہ بہ قول ایک فلسفی کے اگر سب احکام کی وجوہِ عقلیہ بالتمام [تمام خداوندی احکام کی متعین عقلی وجہیں معلوم ہو جاویں، تو شبہہ یہ پڑے گا کہ شاید کسی ایک فرد یا ایک جماعتِ اہل عقل کا یہ مذہب تراشا ہوا ہو کہ دوسرے عقلاء بھی اُس کی لِم [Reasons for the injunctions] تک پہنچ گئے۔خدائی مذہب کی تو شان یہ ہونا چاہیے کہ اُس کے اسرار تک کسی کو بالکل [رسائی نہ ہو] یا بتمامہ [پورے طور پر] رسائی نہ ہو۔

سمجھ میں نہ آنے سے عقل کے خلاف ہونا لازم نہیں آتا

اور نہ اِس تقریر سے یہ گمان کیا جاوے کہ جن احکام کی وجہِ عقلی سمجھ میں نہیں آئی وہ عقل کے خلاف ہیں۔ ہرگز نہیں، عقل کے خلاف ہونا اور بات ہے اور عقل میں نہ آنا اور بات ہے۔(۴)

---

(۱) الافاضات ج۸ص ۱۷۳ تا ۱۷۴۔ (۲) ''احکام کو حکمتوں پر مبنی نہ سمجھیں، تو حکمتوں کے سمجھنے کا مضائقہ نہیں۔قرآن میں جہاں کہیں حکم کے بعد لام غایت آیا ہے، وہ علت نہیں ہے، حکمت ہے۔ مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس حکم پر یہ اثر مرتب ہوگا، یہ مطلب نہیں کہ حکم کی بنا اس پر ہے۔'' (ملفوظات جلد۵ص ۶۸ تا ۶۹) (۳) دیکھیے اگر ہمارا کوئی نوکر گھر کے اسرار معلوم کرنا چاہے...... اسرار نہیں بتلائے جاتے۔'' ''بندوں کی (بعض) ایجادیں ایسی ہیں کہ اُن کے اسرار سمجھ میں نہیں آتے، تو خدا تعالیٰ کے اسرار کیسے سمجھ میں آئیں؟......'' (ملفوظات جلد۱۹ حسن العزیز جلد سوم ص ۲۳۱)

اسلام پر اعتراض کا جواب دینے میں بے اصولی: ''اکثر لوگوں میں یہ مرض ہے کہ وہ احکام شریعت میں عِلل تلاش کیا کرتے ہیں اور جب علت نہیں ملتی تو حکمت کو علت سمجھ کر اُسی کو معترضین کے جواب میں پیش کر دیتے ہیں؛ حالاں کہ علت ما یترتب علیہ الحکم کو کہتے ہیں (کہ جس پر حکم کی بنیاد ہو:ف) اور حکمت خود مرتب علی الحکم ہوتی ہے، تو دونوں جدا جدا ہیں۔ نیز تعیین حکمت جہاں منصوص نہ ہو چوں کہ تخمینی امر ہے اس لیے اس میں جانب مخالف کا قوی احتمال باقی ہے۔ پس اگر کسی وقت یہ حکمت مخدوش ہو جائے تو اس سے حکم خداوندی بھی مخدوش ہو جائے گا۔سلامتی کی روش یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ احکام میں حکمت تو یقیناً ہے لیکن تعیین جہاں شارع علیہ السلام نے نہیں کی وہاں ہم بھی نہ کریں اور محض امتثال حکم باری سمجھ کر کرتے رہیں۔'' (ملفوظات جلد۱۲۔مقالات حکمت جلد اول ص ۱۱۵) (۴) جو چیز عقل کے خلاف ہو اُسے محال کہتے ہیں۔یعنی دلیل سے اُس کا نہ ہونا ثابت ہو جائے اور جو چیز عقل میں نہ آئے، اُسے مستبعد کہتے ہیں۔ دیکھیے: شرح الاشتباہات، اصول موضوعہ ۳۔

دسویں بحث:

زمانے کی تبدیلی اور شریعتِ اسلامی

جزوِشریعت ہونے کے معیار کی تحقیق

غلطیاں:

۱-معاملات وسیاسات کوشریعت کا جزو نہ سمجھنا

۲-شریعت میں تنگی کا اعتراض

☆مصلحتِ زمانہ کے تحت احکام میں تبدیلی کے درپے ہونا

☆معترضین کے اعتراض کی بنیادوں پر مطالبہ دلیل کو بے ادبی سمجھنا

۱- معاملات وسیاسات کوشریعت کا جزو نہ سمجھنا

معاملات وسیاسات کو جزوِشریعت نہیں سمجھا جاتا، ''محض تمدنی امور سمجھ کر مصلحتِ زمانہ کے تحت اِن میں تبدیلی کے درپے ہوتے ہیں۔'' ''اور علماء کو بھی اِس کی رائے دیتے ہیں اور اُن کے قبول نہ کرنے پر غیظ وغضب کو کام فرماتے ہیں اور اُن کو ترقی کا دشمن سمجھتے ہیں۔''

جزوِشریعت ہونے کا معیار

''خوب سمجھ لینا چاہیے کہ شریعت میں کسی چیز کے داخل ہونے، نہ ہونے کا معیار...... صرف ایک ہی چیز ہے: وعدۂ ثواب یا وعیدِ عذاب۔ اِس کے بعد اب قرآن وحدیث کو ہاتھ میں لے کر پڑھو اور [معاشی وتمدنی امور کے متعلق قرآن وحدیث میں] غور کرو۔ جا بجا اِن ابوابِ [تمدن] میں ثواب، عذاب کے وعدے اور وعیدیں نظر پڑیں گی۔ پس جب معیار محقق [اور ثابت] ہے، اب [معاملات وسیاسات کے] جزوِشریعت ہونے میں کیا شبہ رہا؟''

''لوگوں کے مذاق مختلف ہیں، ایک مذاق یہ ہے کہ عبادات تو حقوق اللہ ہیں اور اُن میں حق تعالیٰ کو تصرف کا اختیار ہے اور اُس کے احکام کا نام دین ہے۔ رہے احکامِ موت و حیات یعنی معاشرت اور تمدن، تو اِن سے دین کو کچھ علاقہ نہیں، اس مذاق کی تردید کے لیے لفظ [**صلٰتی و نُسُکی** کے ساتھ] **مَحْیَایَ وَ مَمَاتِیْ** بڑھایا۔ اس صورت میں **مَحْیَایَ وَ مَمَاتِیْ** سے مراد احکامِ حیات وموت ہوں گے۔''(۱)

تمدنی مسائل اور مجتہدین کے قیاس

''البتہ شاید اُن مسائل میں شبہہ باقی رہے جو'' ''صرف مجتہدین کے قیاس سے ثابت

---

(۱) **قُلْ اِنَّ صَلَاتِیْ وَنُسُکِیْ وَمَحْیَایَ وَمَمَاتِیْ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ** ''بالیقین میری نماز اور میری ساری عبادت اور میرا جینا اور میرا مرنا یہ سب خالص اللہ ہی کا ہے جو مالک ہے سارے جہان کا'' بیان القرآن جلد۳ص۱۴۱، ۱۴۱ ''اشرف التفاسیر'' جلد۲ص۱۴۸۔

ہیں۔" مگر اِن کا بھی جزوِ شریعت ہونا اور غیر مجتہد کی رائے کا معتبر نہ ہونا اور ہم لوگوں کا مجتہد نہ ہونا قیاس کے بیان میں واضح چکا ہے۔ اِس تقریر سے اُن سب شبہات کا جواب ہوگیا جو تعدد ازواج یا طلاق یا ربٰو یا تجارت کی جدید صورتوں ...... یا میراث یا مقاتلۂ حربیین [جہاد] وغیرہ مسائل کے متعلق پیش کیے جاتے ہیں۔(۱)

تجارت وملازمت کی نئی صورتیں

اِن میں سے "کچھ نئی صورتوں کے احکام میں نے بطور خود ہی نیز سوالات موصول ہونے پر لکھے جو حوادث الفتاویٰ کے نام سے شائع بھی ہو چکے ہیں...... مگر اُس کے مطالعہ سے کم از کم یہ تو معلوم ہو جاتا ہے کہ معاملات کی جتنی نئی صورتیں ہیں ان سب کے احکام فقہاء کے کلام میں موجود ہیں؛ کیونکہ وہ حضرات کلیات ایسے مقرر فرما گئے ہیں کہ انہیں سے ساری نئی صورتوں کے احکام بہ سہولت نکل سکتے ہیں۔"(۲)

نہ لڑائی مقصود ہے، نہ صلح

"عقل صحیح کا مقتضا ہر حال میں عدل ہے اور [وہ] منحصر ہے شریعت میں،...... باقی نہ لڑائی فی نفسہ مقصود ہے، نہ صلح...... صلح اور لڑائی سب اللہ کی رضا کے واسطے ہونا چاہئے......۔"(۳)

صلح کل: "الٰہ آباد میں ایک ولایتی درویش محمدی شاہ نے مجھ سے یہ کہا کہ مولوی ایک آیت کا ترجمہ کرو ﴿**لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَازِعُنَّكَ فِي الْأَمْرِ وَادْعُ إِلَىٰ رَبِّكَ**﴾(۱) میں سمجھ گیا کہ یہ صلحِ کل کے مذہب کو قرآن مجید سے ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ میں نے کہا کہ حق تعالیٰ نے **لَا يُنَازِعُنَّكَ** فرمایا **لَا يُنَازِعُهُمْ** نہیں فرمایا، یعنی اہل باطل کو تو حق نہیں ہے کہ تم سے جھگڑے؛ مگر اہل حق کو یہ حق ہے۔"(۴)

---

(۱) "شرح الانتباہات" ص۲۳۱-۲۳۸۔ (۲) حکیم الامت: "الافاضات الیومیہ" ج۱۰ص۱۱۴۔

(۳) "گو اُن [مشرکین] کو آپ سے اِس بات میں خطاب درست نہیں؛ مگر آپ کو اُن سے خطاب کا حق ہے" پ۱۷،الحج:۔ "بیان القرآن" جلد۷ص۸۱۔ (۴) حکیم الامت: "الافاضات الیومیہ" جلد۸ص۲۱۹۔

۲- کیا احکام شریعت میں تنگی ہے؟

اگر کسی کو یہ شبہہ ہو کہ ہم شریعت کے بعض احکام کو مضرِ تمدن دیکھتے ہیں، لہذا یا تو وہ احکامِ الٰہیہ نہیں ہیں یا وہ زمانۂ نزول کے ساتھ خاص ہوں گے، تو اِس کا جواب ''الاغتباہات المفیدۃ'' کے انتباہِ سوم غلطی پنجم میں دیا جا چکا ہے، کہ ''اگر یہ احکام مقصود نہ ہوتے، تو یہ سمجھنے کا مضائقہ نہ تھا۔ رہا زمانہ کی تبدیلی سے مصلحتیں بدلنے یا ''تنگی'' لاحق ہونے کا اعتراض، تو مصلحتیں بدلنے کا جواب تو یہ ہے کہ جب واضعِ قانون حکیم کامل و عالم الغیب ہو، تو وہ ایسے قوانین بنانے پر قادر ہے جن میں قیامت تک تمام زمانوں کی رعایتیں ملحوظ ہوں۔ رہی تنگی، تو(۱):

الف- ''تنگی کا مرجع تو ہمارا طرز معاشرت ہے، نہ کہ احکامِ شریعت۔''

ب- رہی نفس کی مزاحمت۔ تو اُس کے لیے تہذیبِ نفس اور تزکیۂ نفس کی ضرورت ہے۔

ج- ہر قانون میں مصلحتِ عامّہ کی رعایت سے، ذاتی ضرر گوارا کیا جاتا ہے۔

لہذا موہوم مصلحتوں کی خاطر آیات واحادیث کے غلط معنی گھڑنے کی ضرورت نہیں۔

مفکرین زمانہ کی روِش

جیسا مدعیانِ خیر خواہیِ اسلام کی عادت ہوگئی ہے کہ ''اعتراض کی بنیادوں پر دلیل کے مطالبہ'' کو بے ادبی سمجھ کر'' جس شرعی حکم پر اعتراض مضمون کے ہے اسی ''کو فہرستِ احکام سے نکال کر اُس کی جگہ دوسرا'' تبدیل کردہ حکم'' بھرتی کر کے اِس مصداق بنتے ہیں ﴿وَاِنَّ مِنۡهُمۡ لَفَرِيۡقًا يَّلۡوٗنَ الی قولہ وَهُمۡ يَعۡلَمُوۡنَ﴾۔(۱)

---

(۱) اِس موضوع پر ''نفی الحرج'' کے نام سے حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کا ایک وعظ ہے۔
ممکن ہے کہ تفسیر غلط بیان کرتے ہوں۔ اور غلط تفسیر میں..... یہ دعوی ہوتا ہے کہ تفسیر قواعد شرعیہ سے ثابت ہے.... اس صورت میں معنیٔ جزو کتاب ہونے کا دعوی ہوگا، بایں معنی کہ جزو ماثبت بالشرع ہے اور ہر ثابت بالشرع حقیقۃً ثابت بالکتاب ہے: کیوں کہ دوسرے دلائل شرعیہ مظہرِ احکام ہوتے ہیں نہ کہ مثبتِ احکام [یہ اہلِ کتاب کا ذکر تھا، اِس امت کا ذکر کرتے =

خرابی کی جڑ

''اصل جڑ، خرابی کی حب دنیا و تملق اہلِ دنیا [یعنی مقصودیتِ آخرت سے اعراض اور دنیاداروں کی چاپلوسی] ہے۔ میں سچ کہتا ہوں کہ جن اہلِ دنیا کے تملق میں جن مبانی [اوراعتراض کی بنیادوں] کو تسلیم کر کے اصولِ اسلامیہ کو بدلا جاتا ہے اگر وہ اہل دنیا ان اصول [اسلامیہ] کو تسلیم کرلیں، تو یہ محبین [دنیاداروں کی محبت میں فریفتہ] فوراً اپنی سابق رائے کو چھوڑ کر اُن مبانی [اعتراض کے منشاء اور بنیاد] کو غلط بتلانے لگیں گے۔ غرض قبلۂ توجہ ایسے لوگوں کا رضا ہے اہلِ دنیا کی۔ جس میں رضا ہوا اُدھر ہی پھر جاویں گے۔......''(۱)

صحیح اصول تو یہ ہے کہ جب احکام شریعت پر اعتراض کیا جائے، تو معترض و معارض سے اعتراض کے منشا اور بنیاد پر دلیل کا مطالبہ کیا جائے۔ لیکن اِس وقت ہو یہ رہا ہے کہ اہلِ مغرب سے دلیل کے مطالبہ کو بے ادبی خیال کر کے اُن کے اعتراض کو تو [بے دلیل] تسلیم کر لیتے ہیں اور خود حکمِ شریعت میں ہی تحریف و تبدیل کے درپے ہو جاتے ہیں۔ ایسے لوگ اپنی اِس تحریفی روش میں آیتِ قرآنی کے اِس مضمون کا مصداق بنتے ہیں: ''اور بے شک ان میں سے بعض ایسے ہیں کہ کج کرتے ہیں اپنی زبانوں کو (کتاب پڑھنے) میں (یعنی اس میں کوئی لفظ یا تفسیر غلط ملا دیتے ہیں،) تا کہ تم لوگ اس کو کتاب کا جز سمجھو، حالانکہ وہ کتاب کا جز نہیں۔ اور کہتے ہیں کہ یہ خدا تعالیٰ کے پاس سے ہے، حالانکہ وہ خدا تعالیٰ کے پاس سے نہیں۔ اور اللہ تعالیٰ پر جھوٹ بولتے ہیں اور وہ جانتے ہیں۔'' (۲)

= ہوئے ''الانتباہات المفیدۃ'' کے مصنف اپنی تفسیر بیان القرآن میں فرماتے ہیں: ف]..... ملحدوں نے اس امت میں بھی حدیث میں تحریف لفظی بھی [کی] اور قرآن میں صرف تحریف معنوی کی ہے۔ کیونکہ الفاظ قرآنیہ نصاً محفوظ ہیں۔'' (بیان القرآن جلد ۱ ص ۲۴۵۔ مطبع ملتان)۔

(۱) ''شرح الانتباہات'' ص ۲۳۸-۲۴۰۔

(۲) ''بیان القرآن'' جلد ۱ ص ۲۴۵، مطبع ملتان۔

گیارہویں بحث:

فرد کی آزادی اور معاشرت

☆ عصر حاضر کی عقل وفطرت اور دینی کش مکش

☆ ’’الدین یُسر‘‘ کا مضمون غلط طور پر بیان کرنا

☆ معاشرتی جزئی وکلی امور میں شرعی پابندی کو نظر انداز کر کے ذاتی دلچسپیوں کا مدار اپنی آسائش وآرائش اور پسند ومصلحت پر سمجھنا

☆ تمدنی احکام میں مصلحتیں بیان کرنا

۱-دینی عقائدواحکام-معاصر عقل وفطرت

عصرِ حاضر میں معاشرتی اموراور ذاتی دلچسپیوں کا مدار اپنی آسائش و آرائش اور پسند و مصلحت پر سمجھا جاتا ہے۔خواجہ الطاف حسین حالی نے اپنے مضمون ''الدین یُسر'' میں جو کچھ تعارف کرایا ہے فرد کی آزادی کی حفاظت کے تئیں ''فطری مذہب''یعنی خالص اسلام کا جو کچھ تعارف کرایا ہے،تبصرہ کے ساتھ اُس کی بعض دفعات ذکر کی جاتی ہیں:

۱-''دینِ برحق کی شان یہ ہے کہ اُس میں کوئی چیز انسان کومجبور کرنے والی نہ ہو۔''

سوچنے کی بات ہے کہ اگر'' کوئی چیز انسان کو مجبور کرنے والی نہ ہو۔''،تو''انسان کی تہذیبِ اخلاق بھی نہیں ہوسکتی جسے حالی[شبلی و سرسید بھی] دین کا مقصد سمجھتے تھے۔......دین کا تو مطلب یہ ہے کہ انسان پر پابندیاں لگائی جارہی ہیں اوراُسے مکلّف بنایا جارہا ہے۔''

۲-''نہ اعتقادات میں کوئی بات محال تسلیم کرائی جائے''۔

اِس پر کوئی تبصرہ کرنے کے بجائے ،رسالہ ''تصفیۃ العقائد'' تشریح و تحقیق از راقم ''نواں اصول:مقصود بالذات تکلیف ہے یا اعمال''ص۹۷ تا۱۰۱ کے ملاحظہ کی سفارش کی جاتی ہے۔

۳-'' کھانے،پینے، پہننے اور برتنے کی چیزوں میں اُن کے لیے اِس قدر روک ٹوک ہو جیسے طبیب کی طرف سے بیمار کے حق میں ہوتی ہے۔''

اِس پر بھی کوئی تبصرہ کرنے کے بجائے ،ہم رسالہ ''تصفیۃ العقائد'' تشریح و تحقیق از راقم ''کا''دسواں اصول:''افعالِ ماموره وممنوعہ کا حسن و قبح اور منصبِ پیغمبر''ص۱۰۲ تا۱۰۶ کے ملاحظہ فرمانے کی سفارش کرتے ہیں۔

۴-دینِ حق''میں کوئی بندش ایسی نہ ہوجس سے انسان کواپنی واجبی آزادی سے دست

بردار ہونا پڑے۔''

تبصرہ کرتے ہوئے ڈاکٹر ظفر حسن لکھتے ہیں: یہ ''واجبی آزادی'' کیا چیز ہے اور اس کا معیار کیا ہے؟ انیسویں صدی میں تو مغربی لوگوں نے عموماً روسو کا یہ اصول قبول کر لیا تھا کہ ''انسان آزاد پیدا ہوا ہے۔ لیکن آج ہم اسے [رسم ورواج اور مذہب کی] زنجیروں میں جکڑا ہوا پاتے ہیں۔'' اِس اصول کے مطابق تو ہر پابندی ناواجب ہے۔''(۱)

ڈاکٹر ظفر حسن یہ بھی لکھتے ہیں کہ: ''مغربی اصولوں پر'' خالص اسلام'' دریافت کرنے کی یہ روش ایک حالی نے نہیں، علامہ شبلی نے بھی اختیار کی ہے۔ اُنہوں نے بھی یہی کیا ہے کہ یورپ کے وضع کردہ ''فطری مذہب'' کے اِختراعی اصول پر اسلام کو پرکھ کر دکھانے کی کوشش میں اسلام کی جو بات فطریین کے اصول کے مطابق نہ تھی، اُن میں تاویل کر کے منطبق کرنے کی سعی نامشکور فرمائی ہے۔(۲). معلوم ہونا چاہیے کہ یہ اصول فاسد ہیں۔ کیوں کہ مذہب کا حق اور باطل ہونا عقائد کے حق اور باطل ہونے پر موقوف ہے،''احکام کی بھلائی برائی کو اُس میں دخل نہیں۔ کیوں کہ بہ حیثیت حکومت حاکم کو ہر قسم کے احکام کا اِختیار ہوتا ہے۔''(۳)

بہرحال، جب یہ امر واضح ہو گیا کہ شریعت سے تعلق رکھنے والے امور میں ہرگز کسی کے اختیار کی گنجائش نہیں ہوا کرتی۔ صرف یہ دیکھنے کی ضرورت ہوتی ہے کہ یہ حکم خدا اور رسول کا ہے یا نہیں، یعنی داخلِ شریعت ہے یا نہیں۔ اور داخلِ شریعت یا شرعی ہونے کا معیار معلوم ہو چکا ہے کہ جس بات کے متعلق قرآن وحدیث میں ثواب یا عذاب کا ذکر ہو اُسے شرعی کہیں گے۔

---

(۱) ڈاکٹر ظفر حسن: ''سر سید اور حالی کا نظریہ فطرت'' ص ۲۹۷، ۲۹۸۔

(۲) دیکھئے ''الکلام'' از شبلی ص ۲۵ و مابعد، ص ۱۵۰ و مابعد۔

(۳) الامام محمد قاسم نانوتویؒ: ''مذاہب کا تقابلی جائزہ'' ص ۱۱۔

۲-فرد کی آزادی اور شرعی پابندی

ایسے امور جو شرعی طور پر حرام ہیں۔ کچھ جزئی ہیں، کچھ کلی۔

الف- جزئی امور

مثلاً: ''۱-مرد کے لیے ریشمی کپڑے کا استعمال۔۲-پائجامہ، لنگی وغیرہ کا ٹخنے سے نیچے لٹکانا۔۳-داڑھی کٹانا یا منڈوانا۔۴-جاندار کی تصویر بنانا یا رکھنا۔۵-کتا بلا ضرورت پالنا۔۶-حلال جانور کا ذبحِ شرعی کے بغیر کھانا۔۵-شراب یا روح شراب کا استعمال(۱) کا استعمال ناجائز ہے دواءً یا غذاءً، خارجی استعمال ہو یا داخلی۔

''شراب[خمر]: اُس مخصوص لطیف سیال کا نام ہے جو نشاستہ یا نشاستہ دار اجزاء شکر اور عصارۂ انگور سے بنائی جاتی ہے۔''(۲) شراب کی تیاری کے معروف طریقے دو ہیں۔

۱:عمل تقطیر[شراب مقطر]۔ ۲:عمل تخمیر[شراب غیر مقطر]۔

شراب مقطر کو روح شراب کہتے ہیں۔ اِس میں ''میں پانی کی مقدار اقل قلیل؛ بلکہ معدوم سی ہوتی ہے۔''(۳) اِسی طرح ''جوہر شراب (الکوہل) کے تناسب کے گھٹنے بڑھنے سے بھی شراب کی انواع میں اختلاف ہو جاتا ہے۔''(۴)

''بعض قسموں میں جوہرِ شراب زیادہ ہوتا ہے اور بعض میں کم۔ اِسی تناسب سے شراب

---

(۱) ''اسپرٹ میں سے علم کیمیاء کے ذریعہ خاص منشی جزو علاحدہ نکال لیتے ہیں اس کا نام 'الکوہل' ہے۔'' Alcohol یا اس کے مؤثر جزء Ethyl Alcohol وغیرہ۔ Ethanol,also called alcohol,ethyl alcohol and grain alcohol,is a clear,colorless liquid and the principle ingredient in alcoholic beverages like beer,wine or brandy.۔

(۲) حکیم کمال الدین ہمدانی: ''اصول طب'' ص ۳۶۳۔ اشاعتِ طب لاہور۔ (۳) حکیم الامت اختری ''بہشتی زیور'' حصہ نواں۔ (۴) حکیم وسیم احمد اعظمی: ''علم الصیدلہ'' اعجاز پبلشنگ ہاؤس نئی دہلی ۱۹۹۵ء۔

ہلکی اور تیز کہلاتی ہے۔شراب جن چیزوں سے بنائی جاتی ہے اُن میں مٹھاس (اجزائے سکریہ) یا نشاستہ کا ہونا ضروری ہے۔ مثلاً انگور، کشمش، منقی، مہوہ، چھوارہ، کھجور، جو، گیہوں، چاول وغیرہ۔ ...... شراب میں بعض اوقات زیادہ نشہ اور مدہوشی کی غرض سے اجوائن دیسی، بھنگ، تخم دھتورہ اور پوست خشخاش شامل کردی جاتی ہے۔......اگر ایک دفعہ کی کشید کردہ شراب میں دوسری مرتبہ اجزاء ملا کر شراب کشید کی جائے، تو یہ شراب ''دوآتشہ'' کہلاتی ہے جو نسبتاً تیز ہوتی ہے، یعنی ایسی شراب میں پانی کے اجزاء کم اور شراب کے اجزاء زیادہ ہوتے ہیں۔اسی طرح اگر بار بار عمل کیا جائے، تو پانی کے سارے اجزاء تقریباً معدوم ہوجاتے ہیں اور خالص جوہرِ شراب باقی رہ جاتا ہے۔......اگر شراب میں پانی کے اجزاء بہت ہی خفیف مقدار میں ہوں، تو تازہ چونہ کی ڈلی ڈالنے سے پانی کے یہ اجزاء اُس ڈلی میں جذب ہوجاتے ہیں اور وہ پانی سے تقریباً خالص ہوجاتی ہے۔''(۱)

جب یہ بات معلوم ہوگئی تو سمجھنا چاہیے کہ جو شراب عمل تقطیر سے حاصل کی جائے وہ مطلقاً حرام ہے۔کیوں کہ ''تقطیر'' (۲) کے طریقہ سے حاصل ہونے والی شراب درحقیقت جوہر شراب ہے ۔جوہر شراب کے حوالہ سے اسپرٹ کا تذکرہ کرتے ہوئے حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے لکھا ہے کہ: ''اسپرٹ بہت تیز شراب، گویا شراب کا جوہر ہے۔'' پھر اسپرٹ کا شرعی حکم ذکر کرتے ہیں کہ: ''جو اسپرٹ ان تین چیزوں (انگور، کھجور، منقیٰ) سے بنی ہوئی ہو...... ناپاک وحرام ہوگی۔ایک قطرہ پینا یا کسی طرح استعمال کرنا جائز نہ ہوگا۔اور جو اِن تینوں کے سوا اور کسی چیز سے بنے گی اس میں ایک روایت کی رو سے دواءً استعمال کی گنجائش ہوگی۔''(۳)

---

(۱) حکیم کبیر الدین: ''بیاض کبیر'' حصہ سوم، علم الصیدلہ ص۵۴، ۵۵۔ (۲) Distillation۔

(۳) حکیم الامتؒ ''اختری بہشتی زیور'' حصہ نواں، ص۱۰۲۔

ب-کلی امور

مثلاً:۱-تشبہ کفار کے ساتھ۔۲-چندہ جو خوش دلی سے نہ ہو؛ بلکہ ناگواری یا دباؤ سے ہو یا دھوکہ سے ہو۔۳-جو سواری ولباس تفاخر وتکبر و اظہار شان کے لیے ہو۔اِن امور سے متعلق جب یہ کہا جائے کہ یہ شرعی احکام ہیں،تو ''فرد کی آزادی'' کے تصور کو معیار قرار دے کر اِن احکام کے تسلیم کرنے میں درج ذیل طریقوں سے بے چینی پیدا کی جاتی ہے:

۱-ثبوت قرآن سے مانگا جاتا ہے۔حدیثوں میں شبہات نکالے جاتے ہیں۔۲-علماء سے وجہ دریافت کی جاتی ہے۔۳-احکام کا مذاق اڑایا جاتا ہے۔

۱-تشبہ اور مسامحت

تشبہُ (۱) کفّار کے ساتھ ناجائز ہے، لباس میں ہو یا طرزِ اکل وشرب میں ہو۔(۱)

مسئلہ کی تحقیق

''انتظامی امور میں دوسری قوموں کی ایجاد کردہ چیزوں کا اختیار کرلینا جائز ہے بشرطیکہ ان کا شعار قومی یا مذہبی نہ بن گیا ہو۔ جیسے حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی تھی کہ شاہان عجم کی عادت ہے کہ جب دشمن کا خوف ہوتا ہے تو خندق کھود لیتے ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خندق کھدوائی، اسی طرح یہ توپ بندوق یورپ کی ایجاد ہیں مگر ان کا استعمال اسی اصل پر جائز ہے۔''(۲)

الف-کفار کی طرف میلان کی یہ صورتیں ہیں: ''اُن کے رسوم قبیحہ میں شرکت، بے جا خوشامد، متعصب کفار کی چاپلوسی اور ابلہ فریبوں میں آجانا''۔ یہ سب باتیں قابلِ مذمت اور ممنوع ہیں۔[اور] **"مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ"** [جو شخص کسی قوم کی مشابہت اختیار کرے اُس کا شمار اُسی قوم میں سمجھا جائے گا]اور **"مَنْ كَثَّرَ سَوَادَ قَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ"** [جو شخص کسی قوم کی جماعت میں اِضافہ کرے اُس کا شمار اُسی قوم میں سمجھا جائے گا] اور **"هَاأَنْتُمْ أُولَاءِ تُحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ"** [''ہاں (سمجھو) تم تو ایسے ہو کہ اُن لوگوں سے محبت (کا برتاؤ) رکھتے ہو اور یہ لوگ تم سے اصلاً محبت نہیں رکھتے (نہ دل سے، نہ برتاؤ سے) حالاں کہ تم تمام (آسمانی) کتابوں پر ایمان رکھتے ہو (اِس میں اُن کی کتابیں بھی آگئیں اور وہ تمہاری کتاب یعنی قرآن پر ایمان نہیں رکھتے؛ مگر وہ تو باوجود اِس تمہارے ایمان کے بھی تم سے محبت نہیں رکھتے اور تم باوجود اُن کے عدمِ ایمان کے بھی اُن سے محبت رکھتے ہو) اور (تم اُن کے اِس ظاہری دعوائے ایمان سے شبہہ مت کرنا کہ وہ بھی تو ہماری کتاب پر ایمان رکھتے ہیں)](۳)

---

(۱)''شرح الاشتباہات''ص ۲۴۶۔(۲) ملفوظات جلد۸ص ۳۴۶۔(۳)القلم''بیان القرآن'' جلد ۲ص۳۱۔

ب-ہاں، کسی ''ضرورت شدید یا اکراہ'' سے کرنا پڑے ''تو مجبوری ہے۔اختیار اور ارادہ سے اور اِن افعال کو جائز سمجھ کر کرنا کسی حالت میں درست نہیں۔ الغرض، حسن خُلق اور چیز ہے اور مودۃ ومحبت اور تولی اور چیز۔ حسن خلق کی نسبت وارد ہے ''﴿وَاِنَّکَ لَعَلٰی خُلُقٍ عَظِیۡمٍ﴾ (اور بے شک آپ اخلاق (حسنہ) کے اعلیٰ پیمانہ پر ہیں (کہ ہر فعل آپ کا موصوف باعتدال اور قرینِ رضائے ایز دمتعال ہے)''(۱) اور مودۃ اور تولی کی نسبت وارد ہے ﴿لَا یَتَّخِذِ الۡمُؤۡمِنُوۡنَ الۡکٰفِرِیۡنَ اَوۡلِیَآءَ مِنۡ دُوۡنِ الۡمُؤۡمِنِیۡنَ، وَمَنۡ یَّفۡعَلۡ ذٰلِکَ فَلَیۡسَ مِنَ اللّٰہِ فِیۡ شَیۡءٍ اِلَّاۤ اَنۡ تَتَّقُوۡا مِنۡہُمۡ تُقٰىۃً﴾ ۔[''مسلمانوں کو چاہیے کہ (ظاہراً یا باطناً) کفار کو دوست نہ بناویں مسلمانوں (کی دوستی) سے تجاوز کر کے۔[جس کی دو شکلیں ہیں: ۱-ایک یہ کہ مسلمانوں سے بالکل دوستی نہ رکھیں۔ ۲-دوسرے یہ کہ مسلمانوں کے ساتھ کفار سے بھی دوستی رکھیں۔ دونوں صورتیں ممانعت میں داخل ہیں) اور جو شخص ایسا (کام) کرے گا۔ سو وہ شخص اللہ کے ساتھ دوستی رکھنے کے کسی شمار میں نہیں (کیوں کہ جن دو شخصوں میں باہم عداوت ہو، ایک سے دوستی کر کے دوسرے سے دوستی کا دعویٰ قابلِ اعتبار نہیں ہوسکتا)؛ مگر ایسی صورت میں (ظاہری دوستی کی اجازت ہے) کہ تم اُن سے کسی قسم کا (قوی) اندیشہ رکھتے ہو (وہاں دفعِ ضرر کی ضرورت ہے''(۲) ﴿وَمَنۡ یَّتَوَلَّہُمۡ مِّنۡکُمۡ فَاِنَّہٗ مِنۡہُمۡ اِنَّ اللّٰہَ لَا یَہۡدِی الۡقَوۡمَ الظّٰلِمِیۡنَ﴾ ۔(۳)[جب دوستی باہمی مناسبت سے ہوتی ہے، تو] جو شخص تم میں سے اُن کے ساتھ دوستی کرے گا بے شک وہ (کسی خاص مناسبت کے اعتبار سے) اُنہی میں سے ہوگا (اور گو یہ امر بہت ہی ظاہر ہے؛ لیکن) یقیناً اللہ تعالیٰ (اس امر کی) سمجھ (ہی) نہیں دیتے اُن لوگوں کو جو (کفار سے دوستی کر کے) اپنا نقصان کر رہے ہیں (یعنی دوستی میں منہمک ہونے کی وجہ سے یہ بات اُن کے سمجھ ہی میں نہیں۔)(۴)

---

(۱) القلم: ''بیان القرآن'' جلد ۱۲ص ۱۳۱ (۲) ال عمران ''بیان القرآن'' جلد ۲ص ۱۰

(۳) المائدۃ: ''بیان القرآن'' جلد ۳ص ۴۰۔ (۴) ال عمران: ۱۱۹ ''بیان القرآن'' جلد ۲ص ۵۱۔

۲- بعض دیگر امور

۲- چندہ جب خوش دلی سے نہ ہو بل کہ ناگواری اور دباؤ سے ہو یا دھوکہ سے ہو، ناجائز ہے۔ حکیم الامتؒ فرماتے ہیں: ''اگر کسی قسم کا دباؤ ہو تو میں اُس چندہ کو حلال بھی نہیں سمجھتا۔ کیوں کہ حدیث شریف میں یہ حکم صاف موجود ہے کہ: **لَا یَحِلُّ مَالُ امْرِءٍ مُّسْلِمٍ اِلَّا بِطِیْبِ نَفْسٍ مِّنْہُ** " (کسی بھی مسلمان شخص کا مال اُس کی رضا مندی کے بغیر لینا حلال نہیں ہے) دیکھیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم **لا یحل** فرمار ہے ہیں پھر ایسا چندہ کیسے حلال ہو سکتا ہے؟'' ''اکثر بل کہ قریب قریب علی الدوام اس کا بالکل لحاظ نہیں کیا جاتا کہ جس شخص سے یہ رقم وصول کی جارہی ہے آیا یہ شخص بالکل خوش دلی سے دے رہا ہے یا کہ کسی خاص شخص کی وجاہت اور دباؤ یا عام مجمع کے شرم ولحاظ سے دے رہا ہے۔''(۱)

۳- ''جو سواری ولباس تفاخر و تکبّر واظہارِ شان کے لیے ہو'' اُس سے بچنا ضروری ہے:

''امراض کی مختلف قسمیں ہیں: کسی کو حب مال کا مرض ہے کسی کو حب جاہ کا۔ ان [تعلیم یافتوں] کو'' حب مال وجاہ کے ساتھ تن آرائی کا بھی مرض ہے۔'' اِن کی رفتار، گفتار، نشست وبرخاست، خورد ونوش، سب میں دہریت ونیچریت والحاد کا رنگ جھلکتا ہے۔''(۲)

لباس کے متعلق شرعی احکام

''لباسِ فاخر اگر اپنی تفریح طبع کے لیے ہو تو جائز ہے اور وہ اس آیت کے تحت میں داخل ہے: "قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِیْنَۃَ اللّٰہِ الَّتِیْ اَخْرَجَ لِعِبَادِہٖ" الخ۔ اور اگر تفاخر عند الناس کی غرض سے ہو تو حرام ہے اور اس آیت کی تحت میں داخل ہے۔

بہر حال ''اِن [مذکورہ بالا] امور میں کوئی شخص مخیّر [بااِختیار] وآزاد نہیں ہے۔ اِس زمانہ میں

(۱) ملفوظات حکیم الامت ج۹ ص ۲۳۵۔ افسوس ہے کہ وقت کے بعض مفکرِ ملت نے اپنے مضمون میں اِسی عیب و گناہ کو ہنر بنا کر پیش فرمایا ہے۔ روزنامہ انقلاب دہلی 1/9 اکتوبر ۲۰۲۰ء از جناب خالد سیف اللہ رحمانی صاحب
(۲) ملفوظات: جلد۲۲ ص ۵۷، ج ۸ ص ۱۳۴ تا ۱۳۵۔

آزادی کو ایک خاص مشرب ٹھہرایا گیا ہے اور اُس کا محل [وموقع معاشرت وعادات اور ذاتی پسندونا"وَزِیْنَۃٌ وَّتَفَاخُرٌ بَیْنَکُمْ" (۱)
پسند سے تعلق رکھنے والے] ایسے امور زیادہ قرار دیے گئے ہیں [جن کا اوپر بیان ہوا۔] (۲)

احکام کا تمسخر ومذاق

''اِن کے قلوب میں احکامِ شرعیہ کی بالکل عظمت نہیں ہوتی۔ سوال بھی کرتے ہیں تو تمسخر کی راہ سے۔ ایک شخص کہتے تھے کہ ایک صاحب نے جو انگریزی تعلیم یافتہ تھے ان شخص کو ریل میں وضو کرتے دیکھ کر تمسخر کی راہ سے سوال کیا کہ سفر کی نماز میں تو قصر ہے، وضو میں قصر کیوں نہیں؟ [جب عبادات۔ جنھیں شرعی حکم سمجھتے ہیں۔ میں یہ تمسخر ہے، تو تمدن سے متعلق احکام میں۔ جنھیں شریعت سے خارج سمجھتے ہیں۔ کیا کچھ سلوک روا نہ رکھا جاتا ہوگا؟]

☆ کبھی اِن عادات کی [تمدنی] مصلحتیں بیان کی جاتی ہیں۔'' اِن سب امور کا جواب کتاب ''الاغتباہات المفیدۃ'' میں دیا گیا ہے۔

قانونی ضابطہ میں رائے نہیں چلا کرتی

''اصل یہ ہے کہ ضوابطِ قانونیہ [قانونی ضابطوں] کے سامنے کسی کی رائے کوئی چیز نہیں، نہ لِم کی تفتیش کی اجازت ہے۔ اور اگر کوئی حکمت یا، سِر [راز] تقریبِ فہم کے لیے بیان کر دیا جاوے، وہ محض تبرع [زائد سلوک اور احسان] ہے، وہ اصل جواب نہیں۔ (۳)

---

(۱) ملفوظات ج۱۳ص۶۳، ترجمہ: آپ فرما دیجئے! کہ (یہ بتلاؤ) اللہ تعالیٰ کے پیدا کیے ہوئے کپڑوں کو جن کو اُس نے اپنے بندوں کے (استعمال کے) واسطے بنایا ہے۔''بیان القرآن'' ج ۴ ص ۱۰۔ اشرف التفاسیر جلد دوم ۱۵۵۔ ملفوظات، ''الافاضات الیومیہ'' ج۸ص ۳۴۳۔ (۲) ''مباحات (جائز چیزوں) میں بھی شریعت کو تصرف (تبدیلی کرنے اور حکم دینے) کا اختیار ہے؛ چناں چہ اسی بنا پر ارشاد ہے: ﴿وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ کہ گھر میں دروازے آیا کرو۔ ظاہر ہے کہ یہ حکم عبادات سے متعلق نہیں، بل کہ عادات سے متعلق ہے۔'' (اشرف التفاسیر: ج۱ص۱۷۳) (۳) ''شرح الاغتباہات'' =

....

=ص۲۴۷--۲۵۰۔(٦)''اپنی رایوں کو دخل دینا یہ سب شیطانی اور نفسانی حرکات ہیں اس [شیطان۔ف] نے بھی یہی کہا کہ: ﴿خَلَقْتَنِیْ مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهٗ مِنْ طِیْنٍ﴾ جس کا حاصل یہ تھا کہ ایسی حالت میں (جب کہ میں آگ کا بنا ہوں اور آدم مٹی کے اور آگ مٹی سے افضل ہوتی ہے تو مجھ کو آدم کے سامنے۔ف) سجدہ کا حکم کس حکمت سے ہے؟ دیکھو پھر کیا حشر ہوا! اگر حق تعالیٰ چاہتے تو حکیمانہ جواب فرما سکتے تھے، مگر یہ سمجھ کر کہ مخاطب کو تفتیش حکمت کا کیا منصب ہے؟ حاکمانہ جواب فرمایا: ﴿اُخْرُجْ مِنْهَا فَاِنَّكَ رَجِیْمٌ﴾ "ترجمہ: آسمان سے نکل، کیوں کہ بیشک تو (اس حرکت سے) مردود ہو گیا۔ بیان ج٦ ص۲٦۔ (ملفوظات حکیم الامت، ''الافاضات الیومیہ'' ج۷/ص۲۳۴ تا ۲۳۵)

بارہویں بحث:

باطنی اخلاق وجذبات

☆ باطنی اخلاق وجذبات سے متعلق امور کو جزوِ دین نہ سمجھنا۔

☆ اچھے اور برے اخلاق کی فہرست میں خلط

☆ بعض برے اخلاق کو اچھا نام دینا اور اچھے کو برا۔

☆ قومی ہمدردی، سیاسی حکمت، رفتارِ زمانہ کی موافقت

، قناعت، توکل، تقوی، دینی حمیت، عزلت وغیرہ۔

اخلاق باطنی وجذباتِ نفسانیہ سے متعلق غلطیاں

ا-جزوِدین نہ سمجھنا

ایک غلطی تو ''مشترک ہے [معاملات ومعاشرت کے ساتھ] کہ اِس کو بھی جزوِدین نہیں سمجھا جاتا۔اور غلط ہونے کی دلیل بھی وہی ہے جو معاملات وغیرہ میں مذکور ہوئی۔یعنی ''قرآن وحدیث''میں خاص خاص اخلاق پر''ثواب یا''عذاب''کا وارد ہونا۔''(ا)۔

جاننا چاہیے کہ:''گناہ دوقسم کے ہیں۔ایک وہ جو ظاہر نظر میں گناہ ہیں اور اکثر لوگ اُن کو گناہ سمجھتے ہیں۔جیسے چوری' زنا' قتل' ناحق ظلم' پرایا مال کھا جانا' شراب پینا وغیرہ۔دوسرے وہ گناہ کہ لوگ اُن کو گناہ نہیں سمجھتے اور نہ اُس طرف کبھی اُن کا ذہن جاتا ہے کہ یہ گناہ ہیں۔ مثلاً مال کا لالچ ہونا،خدا کے ساتھ کسی سے [دنیوی غرض] سے محبت ہونا، اللہ کی یاد سے غافل ہونا۔یہ وہ چیزیں ہیں کہ اِن کے گناہ ہونے کا شبہ تک بھی نہیں ہوتا؛ چناں چہ جب کبھی اپنے گناہوں کو یاد کرتے ہیں، تو ظلم ، چوری' چغلی' غیبت وغیرہ تو یاد آتے ہیں؛ مگر یہ ہرگز نہیں آتا کہ ہمارے دل میں لالچ ہے۔ہماری تمام عمر غفلت میں گزر گئی اور تمام عمر اِس کوشش میں گزر گئی کہ ہم بڑے بن کر رہیں، ناک اونچی ہو۔اِن کو وہی لوگ گناہ سمجھتے ہیں جو جانتے ہیں اور جاننے والوں سے میری مراد وہ ہیں جو علم دین کامل رکھتے ہیں۔''

۲-اچھے اور برے اخلاق کی فہرست میں خلط

اور ایک غلطی خاص یہ ہے کہ اچھے اور برے اخلاق کی فہرست میں خلط کرنا ہے۔یعنی بعض ایسے اخلاق کو اچھا نام دے کر عمدہ'' قرار دیا گیا ہے جو اپنی حقیقتِ واقعیہ کے اعتبار سے''برے ہیں۔اور بعض کو فی الواقع اچھے کو برے اخلاق کا نام دیا گیا ہے۔

(ا) حالی نے مغربی اصول کی اثر پذیری کے تحت''دینِ فطرت'' کی پہچان یہ بتائی ہے کہ:''اُس میں کوئی مزاحمت ایسی نہ ہو جس سے انسان پر ترقی کی راہیں مسدود ہو جائیں''۔(سرسید اور حالی کا نظریہ فطرت)۔

الف- برے اخلاق جنہیں اچھا نام دیا گیا

۱- ''ترقی'' [Progress]

''ترقی'' کی اصل تحقیق تو یہ ہے کہ:

''اسلام میں ترقی کرنا فرض ہے، اب کسی کی مجال ہے کہ ترقی سے روک سکے۔ لہٰذا علماء پر یہ الزام بالکل تہمت ہے [کہ وہ ترقی سے روکتے ہیں] قرآنی فرض سے کوئی کیسے روک سکے! بس فرق اِس قدر رہے کہ اور لوگ تو یہ کہتے ہیں کہ دوسری قوموں کے قدم بقدم چل کر ترقی کرو اور علماء یہ کہتے ہیں کہ جس طرح قرآن کہے اس طرح ترقی کرو۔''(۱)

''آج کل مادی ترقی پر بڑا ناز ہے مگر یہ ترقی ترقی کہلانے کے قابل نہیں۔ ترقی کہلانے کے قابل تو وہ ہے کہ جو ذریعہ ہو خدا کے راضی کرنے کا۔''(۲) نیز فرماتے ہیں: ''بہ فرض محال اگر احکام اسلام اور شریعت مقدسہ کو پامال کر کے ترقی ہو بھی گئی، تو یہ اسلام اور مسلمانوں کی ترقی تو کہلائے جانے کی قابل ہو گی نہیں...... یہ نیچریت بھی زندقہ اور الحاد کا زینہ ہے۔ پھر اس ترقی کے نہ حدود ہیں نہ اصول۔''(۳)

''......احکام اسلام کو مٹانے پر تلے ہوئے ہیں کوئی کہتا ہے کہ حرمت سود کا مسئلہ مانع ترقی ہے۔ کوئی کہتا ہے کہ پردہ مسلمانوں کی ترقی کو مانع ہے۔ کوئی کہتا ہے کہ صرف توحید خداوندی کی ضرورت ہے۔ اعتقاد رسالت مانع ترقی ہے۔ غرضیکہ ہاتھ دھو کر اسلام کے پیچھے پڑے ہوئے ہیں اور پھر مسلمان کے مسلمان۔ قوم کے خیر خواہ، راہبر، مقتدا بنے ہوئے ہیں۔ خیر لگالیں زور ایڑی سے چوٹی تک انشاء اللہ اسلام کا کچھ نہیں بگاڑ سکتے۔''(۴) آج کل ''ترقی'' کی حقیقت ''حرصِ مال'' و ''حرص جاہ'' [مال، شان، منصب کی ہوس] ہے۔

---

(۱) حکیم الامت: ''الافاضات'' ج۳ص۱۳۰۔ (۲) ایضاً: ج۴ص۲۰۴تا۲۰۵۔ (۳) ایضاً: ج۶ص۳۸۴تا۳۸۵۔
(۴) ایضاً: ج۲ص۱۳۵۔

۲- ''اعزاز'' [Honour]

برے اخلاق جنہیں اچھا نام دیا گیا اُن ''میں سے ایک وہ ہے جس کا نام ''اعزاز'' رکھا گیا ہے۔ اور حقیقت اُس کی ''کبر'' ہے۔ ''جاہ کے معنی یہ سمجھا گیا'' کہ لوگ ہمارے خوف کی وجہ سے ہماری تعظیم کریں۔ حالاں کہ جاہ کی حقیقت ہے'' دلوں کا مالک ہونا۔ حدیث میں ہے کہ بعضے لوگ اپنی نظر میں بڑے ہوتے ہیں اور وہ خدا تعالیٰ کے نزدیک کلاب اور خنازیر (کتے اور سور) سے بدتر ہوتے ہیں۔ اور ''ان کے سامنے خوف کی وجہ سے لوگ تعظیم کرتے ہیں۔''(۱)

۳- ''قومی ہمدردی''

حقیقت اُس کی ''عصبیت'' ہے، جس میں حق، ناحق کا امتیاز بھی نہیں کیا جاتا۔ اب ''بعض اہلِ حق میں بھی مذاق گروہ بڑھانے کا پیدا ہو گیا ہے۔''(۲)

۴- ''سیاسی حکمت'' [Statesmanship]

اِس کی حقیقت ''تلبیس'' اور'' خداع'' [دھوکا] ہے۔'' ''شیوہ اِس وقت لوگوں نے اختیار کیا ہے کہ تھوڑے سے اِدھر گئے، تھوڑے سے اُدھر۔ اِس فرقہ میں آگئے، تو اِسی قسم کی باتیں کرنے لگے اور اگر دوسرے میں گئے، تو انہی کا طرز اختیار کر لیا۔...... ایک مولوی صاحب کہتے تھے کہ میں تھوڑا سا غیر مقلد ہوں اور تھوڑا سا نیچری ہوں، تھوڑا سا بدعتی ہوں۔ اور شرح اس کی یہ فرمائی کہ میں ڈھولکی سنتا ہوں اس لیے تو بدعتی ہوں اور ترقی پر لکچر دیتا ہوں اس لیے نیچری ہوں۔ اور ظہر و عصر ایک وقت میں پڑھتا ہوں اس لیے غیر مقلد ہوں۔''(۳)

۵- ''رفتارِ زمانہ''

''رفتارِ زمانہ کی موافقت'' کی حقیقت ''منافقت'' [Hypocrisy] ہے۔

---

(۱) ''اشرف التفاسیر'' جلد ۳ ص ۳۶ تا ۳۸۔

(۲) حکیم الامت- جامع حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ: ''امثال عبرت'' ص ۱۸۴۔ (۳) ایضاً: ص ۲۲۸۔

ب- اچھے اخلاق جو قابلِ نفرت بن گئے

۱: ''قناعت''

''قناعت'' [حرص و طمع سے محفوظ رہ کر بہ قدرِ کفایت پر اِکتفا کرنا] ہے جس کو ''پست ہمتی'' کہہ دیا گیا؛ حالاں کہ '' آدمی قناعت اور ضروری سامان کے ساتھ رہے تو تھوڑی آمدنی میں بھی رہ سکتا ہے۔ اور فرض منصبی کو بھی ایسا ہی تقویٰ والا ادا کر سکتا ہے۔''(۱)

۲- ''توکل'' و ''تفویض''

غیر متصرفِ حقیقی سے صرفِ نظر، متصرفِ حقیقی کے لیے خود سپردگی کو ''تعطل'' [Idleness] قرار دیا گیا ہے۔

۳- ''دینی حمیت'' و ''تصلب فی الدین''

دین کے لیے غیرت اور پختگی کا نام ''تعصب'' و ''تشدد'' رکھ دیا ہے۔ حالاں کہ خلافِ دلیل امر پر اَڑنا ''تعصب'' کہلاتا ہے۔ غیر مطلوب، عقلی مصلحت کے خلاف سختی ''تشدد'' کہلاتی ہے۔

۴: ''بذاذت''

جس کو ''تذلل'' [ذلت اختیار کرنے] سے تعبیر کرتے ہیں۔

۵: ''تواضع''

اِس کو ''دناءت'' و ''خساست'' [بے حوصلہ، پست طبیعت نامزد کرتے ہیں۔

---

(۱) ملفوظات جلد ۲۳، ''کمالاتِ اشرفیہ'' ص ۲۱۶۔ دورِ حاضر میں لذت کی زیادہ سے زیادہ پیداوار اور اُس کی حصول یابی کے لیے فرد کی نفسانی آزادی مقصود ٹھہری اور ''قناعت'' کو ''پست ہمتی'' سمجھا جانے لگا۔

۶: ''تقویٰ''

''تقویٰ'' [گناہوں سے بچنا اور حرام حلال کی تمیز رکھنے] کو ''وہم'' و ''وسوسہ'' کہنے لگتے ہیں۔

۷: ''گوشہ نشینی''

فضول صحبت سے ''عزلت'' [اور گوشہ نشینی] کو ''وحشت'' کہتے ہیں۔(۲) حالاں کہ ''آج کل سلامتی عزلت اور یکسوئی میں ہے.....اِس میں یہ نیت کرے کہ بعض کو اپنے شر سے محفوظ رکھو اور بعض کے شر سے اپنے آپ کو محفوظ رکھو۔''(۳)

یہاں بہ قدرِ ضرورت پر اِکتفا کیا گیا زیادہ تفصیل کے ساتھ اِن چیزوں کی حقیقت: حجۃ الاسلام علامہ غزالی کی ''احیاء علوم الدین''، ''اربعین'' وغیرہ میں اور حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ کی تصنیفات ''تعلیم الدین''، ''کمالاتِ اشرفیہ''، ''انفاسِ عیسیٰ''، ''تربیت السالک'' وغیرہ کے مطالعہ سے معلوم کی جاسکتی ہے۔

---

(۲) ملفوظات جلد ۲۳، کمالاتِ اشرفیہ ص ۲۱۶۔ دورِ حاضر میں لذت کی زیادہ سے زیادہ پیداوار اور اُس کی حصولیابی کے لیے فرد کی زیادہ سے زیادہ نفسانی آزادی کو ہدف بنانے کے نتیجہ میں لوگ اُس ''قناعت'' کو ''پست ہمتی'' سمجھنے لگے۔ (۳) ملفوظات ج ۲۳ ''کمالاتِ اشرفیہ'' ص ۲۷۹، جلد ۱۹ ''حسن العزیز'' جلد سوم: ص ۳۳۵، ص ۲۳۹۔

احوالِ واقعی

''کلامیاتِ حکیم الامت'' کا جو سلسلہ واٹس ایپ ''ترجمانِ قاسم واشرف'' دیوبند پر وسطِ اکتوبر ۲۰۲۰ء سے ۱۰۰؍ دنوں تک جاری تھا، خدا کا شکر ہے کہ اُس نے اِسے شرفِ قبول سے نوازا۔ اہلِ علم وفہم اور اہلِ طلب نے اِس سلسلہ کے متعلق مسرت کا اظہار کیا۔ اِس حوالہ سے ایک فاضل عالم مبصّر برادرِ عزیز القدر مولانا معاویہ صاحب نے شروع کی قسطیں [پچاس سے زائد] دیکھنے کے بعد تبصرہ رقم فرمایا۔ اُنہیں ایک عرصہ کے بعد میں نے توجہ دلائی کہ اس سلسلہ کی آگے کی قسطیں بھی دیکھ لیں تو اچھا ہو۔ اور یہ بات اس طرح کی تھی جو علامہ سید سلیمان ندوی رحمہ اللہ نے اپنی ایک کتاب کے متعلق رائے جاننے کے لیے مولانا عبدالباری ندویؒ کو لکھی تھی کہ تعریف نہیں چاہتا؛ لیکن یہ ضرور چاہتا ہوں کہ محسوس کرسکوں کہ درست چل رہا ہوں۔ اِس کے بعد مولانا معاویہ صاحب نے چند سطریں لکھیں۔ [ملاحظہ ہو اگلا صفحہ ''نظر، اہلِ نظر کی'']

مولانا حذیفہ وستانوی حفظہ اللہ کی تحریک سے اِس سلسلہ ''کلامیاتِ حکیم الامت'' کو دوبارہ ''ترجمانِ قاسم واشرف-۲'' پر ہفتے میں دو دن [جمعہ، اتوار] کو 'دراسۃ' کے طور پر پیش کرنے کے لیے مضامین میں مزید معنویت پیدا کرنے کا اہتمام عمل میں آیا۔ یہ سلسلہ مکمل ہوئے تو ڈیڑھ سال ہوگئے؛ مگر ضرورتِ وقتیہ کے تحت تحریر میں حذف واضافہ کا سلسلہ جاری ہی رہا، تا آں کہ زیرِ دست ہیئت پر قناعت ہوئی اور اب احباب کی فرمائش، مستفیدین کے اصرار پر ''دراسۃ الاغتباہات'' کے نام سے یہ مجموعہ آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ خدا تعالی اِسے حکیم الامتؒ کے لیے درجات کی بلندی، مستفیدین کے لیے عموماً اور خود راقم کے لیے، دارین میں صلاح و سعادت کا ذریعہ بنائے۔

فخر الاسلام الہ آبادی

۲۹؍ ربیع الاول ۱۴۴۴=۲۶/۱ اکتوبر ۲۰۲۲۔

نظر، اہلِ نظر کی

''کلامیات حکیم الامت کا یہ زریں سلسلہ (صحیح اور مستند) علم وفکر کے زوال وفقدان کے اِس دور میں، ایک نادر ونایاب سلسلہ ہے۔ باذوق حضرات کو اِس کی بھرپور قدر کرنی چاہیے اور علوم قاسم واشرف کے اس چشمۂ صافی سے حسبِ استعداد واستطاعت مستفید ہونے کی کوشش کرنی چاہیے۔

جاننا چاہیے کہ آج کل عموماً غرورِ علم (علم کا دھوکہ) پایا جاتا ہے۔ حقیقی علم: کتاب وسنت کا وہ علم ہے جو صحابہ وتابعین اور سلفِ صالحین سے منقول ہوکر، (برِّصغیر کے تناظر میں) اکابرِ دیوبند کے واسطے سے متوارث طور پر آیا ہو۔ اس معیار کو نظر انداز کرنے کی وجہ سے بہت سے لوگ مغرورینِ علم کے دھوکے میں آجاتے ہیں اور اپنا فکر وعمل تباہ وبرباد کرلیتے ہیں، بالخصوص دو نقصان بہت بڑے پیش آتے ہیں:

۱- حق اور اہلِ حق کی تعیین اور باطل اور اہلِ باطل کی شناخت میں اضطراب اور الجھن۔

۲- اپنے دینی وعلمی سرمایہ کے سلسلے میں احساسِ کمتری اور غیروں (کی مادیت اور ظاہری شان وشوکت) سے مرعوبیت۔

یہ دونوں فساد بہت سے فارغینِ مدارس اور مولوی حضرات کے ہاں بھی راہ پاچکے ہیں؛ حالاں کہ یہ چیز اُن بنیادوں میں سے ہے جو فکرِ دیوبند کو دوسرے فکری سلسلوں سے ممتاز کرتی ہیں کہ ہمارے اکابر رحمہم اللہ کے ہاں اصل مقصود نام ونمود، شہرت وناموری اور مال وجاہ کے بجائے صرف رضائے الٰہی کا حصول ہے اور بس۔ ظاہری حالت خواہ حاکمیت کی ہو یا محکومیت کی، آزادی کی ہو یا غلامی کی۔ احقر کے نزدیک اس پہلو سے فکرِ دیوبند کا خلاصہ یہ ہے کہ:

۱- اِن حضرات کے نزدیک ایک تو ظاہری شان وشوکت موعود ہے، مقصود نہیں۔ لہٰذا مقصود کے حصول سے پہلے اس کی طرف متوجہ ہونا، یہ منطقی ترتیب کے خلاف ہے اور اس کے حصول کے لیے مقصود کو قربان کرنا یا نظر انداز کرنا خلافِ عقل وحکمت ہے۔

۲-فکرِ دیوبند سے متعلق دوسری بات یہ ہے کہ: یہ سمجھنا کہ ہماری ایمانی، روحانی اور اخلاقی کمزوریوں کی تلافی، ظاہری شان وشوکت سے ہوسکتی ہے، یہ مادیت کا حصہ اور دجالی تلبیسات کا مظہر ہے۔اس لیے:

مستند اکابر سے وابستگی میں بھلائی: خدارا اِس دجالی دور میں خود کو مستند اکابر سے وابستہ کیجیے اور صرف مستند اہلِ علم ہی سے فکری واعتقادی استفادہ کیجئے؛ ورنہ اسلام کے حوالے سے کون، کب، کس باطل فکر کی ترجمانی کر بیٹھے اور کب کس باطل جماعت کی دل داری کر بیٹھے، اس زمانے میں اس کا کوئی ٹھکانہ نہیں رہ گیا ہے۔ ہم سب کو اپنے فکر وعقیدہ اور علم وعمل کے بارے میں بہت محتاط رہنے کی ضرورت ہے اور اِس کے لیے دعا، انابت، رجوع الی اللہ اور تقویٰ کا اہتمام شرطِ اولیں اور خشتِ اول ہے۔

اللہ تعالیٰ محض اپنے فضل وکرم سے ہم سب کو ایمان وعمل پر ظاہری وباطنی استقامت نصیب فرمائے اور ہر طرح کے شرور وفتن سے ہم سب کی حفاظت فرمائے۔ آمین

وصلی اللہ علی النبی الکریم، محمد وآلہ وصحبہ اجمعین،

وآخر دعوانا أن الحمدللہ رب العلمین۔"

تحریرِ دیگر: "کل رات (۷؍جمادی الاخریٰ ۱۴۴۲ھ مطابق ۲۱؍جنوری ۲۰۲۱ء کی شب) بتوفیقِہٖ تعالیٰ بیٹھا تو ستاون سے لے کر آخر ہی [۲۷؍ویں قسط] تک [کہ اُس وقت تک اُسی قدر قسطیں آئی تھیں] الحمدللہ پڑھنے کا اتفاق ہوگیا......۔ ماشاء اللہ افادیت ونافعیت کا وہ سلسلہ جاری وساری اور قائم ہے جو روزِ اول سے شروع ہوا تھا۔ تقبل اللہ وبارک فیکم۔

محتاج دعا: محمد معاویہ سعدی گورکھپوری

[استاذ: شعبہ تخصص فی الحدیث جامعہ مظاہر علوم سہارن پور، یوپی، ہند]

مصادر و مراجع

(۱) قرآن مجید

(۲) احادیث مبارکہ

(۳) ابو جعفر طحاوی - مولانا سید غیاث الدین مظاہری: تنظیم الالی لشرح عقیدۃ الطحاوی ص ۳۳۲، مکتبہ الاشرف، کریلی الہ آباد، دوسرا ایڈیشن ۲۰۲۳ء۔

(۴) حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ: ''بیان القرآن''، د.ط، الہند: تاج پبلی کیشنز، دہلی، ۱۳۵۳ھ-۱۹۹۴ھ۔

(۵) مصنف: حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ - ضابط: صوفی اقبال قریشی: ''اشرف التفاسیر'' جلد ۱ تا ۴ د.ط، پاکستان: ادارہ تالیفات اشرفیہ، ملتان، ۱۴۲۵ھ۔

(۶) حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی: ''التقصیر فی التفسیر''، مطبع قاسمی دیوبند۔

(۷) ایضاً - ضابط: مولانا صغیر احمد ''الافاضات الیومیہ من الافادات القومیہ''، د.ط، پاکستان: ادارہ تالیفات اشرفیہ، ملتان، ۱۴۲۵ھ۔

(۸) ایضاً: ملفوظات ''کلمۃ الحق'' ضبط کردہ: مولانا عبد الخالقؒ، د.ط، پاکستان: ادارہ تالیفات اشرفیہ، ملتان، ۱۴۲۳ھ۔

(۹) ایضاً - ضابط: حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ: ''''امثال عبرت''، د.ط، پاکستان: ادارہ تالیفات اشرفیہ، ملتان، ۱۴۲۳ھ۔

(۱۰) ایضاً: ملفوظات ''کمالات اشرفیہ'' ضبط کردہ مولانا محمد عیسیٰ صاحبؒ۔ الہ آبادیؒ، د.ط، پاکستان: ادارہ تالیفات اشرفیہ، ملتان، ۱۴۲۳ھ۔

(۱۱) ایضاً: ملفوظات ''حسن العزیز'' ضبط کردہ: خواجہ عزیز الحسن مجذوب غوریؒ، د.ط، پاکستان: ادارہ تالیفات اشرفیہ، ملتان، ۱۴۲۳ھ۔

(۱۲) ایضاً: ''خطبات حکیم الامت'' جلد ۶، ۸ د.ط، پاکستان: ادارہ تالیفات اشرفیہ، ملتان ،۱۴۲۳ھ۔

(۱۳) ایضاً: ''بوادر النوادر'' جلد ۴، ۶ د.ط، الہند: مکتبہ جاوید، دیوبند، ۱۹۹۵ھ۔

(۱۴) ایضاً: ''امداد الفتاویٰ''، د.ط، الہند: ادارہ تالیفاتِ اولیاء دیوبند، د.ت۔

(۱۵) ایضاً ''اختری بہشتی زیور'' حصہ نواں، د.ط، الہند: کتب خانہ اختری، سہارن پور، د.ت۔

(۱۶) ایضاً-مترجم: مفتی زین الاسلام قاسمی: ''مأۃ دروس'' ترجمہ ''ایک سو اہم سبق'' از ،د.ط، الہند: مکتبہ النور، دیوبند، ۱۴۳۸ھ۔

(۱۷) ایضاً: ''الاغتباہات المفیدۃ عن الاشتباہات الجدیدۃ'' د.ط، الہند: کتب خانہ امداد الغرباء محلّہ مفتی سہارنپور ۱۴۴۰ھ۔

(۱۸) ایضاً-حکیم محمد مصطفیٰ بجنوریؒ: ''اسلام اور عقلیات'' ''حل الاغتباہات'' د.ط، پاکستان: ادارہ تالیفات اشرفیہ، لاہور، ۱۳۹۷ھ۔

(۱۹) ایضاً-علی محمد: ''اشرف الجواب'' د.ط، الہند: کتب خانہ نعیمیہ، دیوبند، ۲۰۰۴ء۔

(۲۰) ایضاً: ''''التلخیصات العشر'' ''تلخیص ہدایۃ الحکمۃ'' ''فی الفلکیات'' مکتبۃ البشری ،د.ت۔

(۲۱) ایضاً: ماہ نامہ ''النور'' ذیقعدہ ۱۳۴۹ھ تھانہ بھون۔

(۲۲) ایضاً-مولانا حکیم فخر الاسلام الہ آبادی ''علم کلام جدید'' پہلا حصہ: ''شرح الاغتباہات'' د.ط، الہند: مجمع الفکر القاسمی الدولی، دیوبند، ۲۰۲۱ء۔

(۲۳) محقق عبد الماجد دریا آبادی: ''حکیم الامت: نقوش و تاثرات''، د.ط، الہند: الہ آباد، سعدی بک ڈپو، الہ آباد، ۱۹۹۰ء۔

(۲۴) مولانا عبد الباری ندویؒ: ''جامع المجددین''، باری پبلیکیشنز لکھنؤ، د.ت۔

(۲۵)ایضاً:''مذہب اور عقلیات'' د.ط،الہند:باری پبلیکیشنز لکھنؤ،د.ت۔

(۲۶)الامام محمد قاسم نانوتویؒ:''تقریرپذیر'' د.ط،الہند:شیخ الہند اکیڈمی،دارالعلوم دیوبند۱۴۳۵ھ۔

(۲۷)ایضاً-تشریح وتحقیق : مولانا حکیم فخر الاسلام مظاہری الہ آبادی:''تصفیۃ العقائد''،د.ط،الہند:مجمع الفکرالقاسمی الدولی،دیوبند۱۴۴۱ھ۔

(۲۸)ایضاً:''مذاہب کا تقابلی جائزہ'' د.ط،الہند:مجمع الفکر القاسمی الدولی ،دیوبند ۱۴۴۳ھ۔

(۲۹)علامہ عبدالعزیزفرہاروی''النبراس'' د.ط،لبنان،بیروت:داریاسمین،د.ت۔

(۳۰)قاری صدیق احمد باندویؒ''اِسعاد الفہوم فی شرح سلم العلوم'' د.ط،الہند:دار الکتاب،دیوبند۔

(۳۱)ڈاکٹرظفرحسن:''سرسیداورحالی کانظریہ فطرت'' د.ط،پاکستان: مکتبہ جدید پیس ،لاہور،۱۹۹۰ء۔

(۳۲)ڈاکٹرہارون یحییٰ،''قرآن رہنمائے سائنس''۔

(۳۳)علامہ شبلی نعمانی:''الکلام''مع پہلاایڈیشن،د.ط،الہند:دارالمصنفین،اعظم گڑھ۔

(۳۴)ایضاً''سیرۃ النبیؐ'' جلدسوم،د.ط،الہند:دارالمصنفین......،اعظم گڑھ،۲۰۱۱ء۔

(۳۵)الطاف حسین حالی:''حیات جاوید''،د.ط،الہند:قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان،نئی دہلی،۲۰۰۴ء۔

(۳۶)مولاناشاہ معین الدین احمدندوی:''مقالات سلیمان'' د.ط،الہند:دارالمصنفین شبلی اکیڈمی،اعظم گڑھ۔

(۳۷)قاضی قیصرالاسلام :''فلسفے کے بنیادی مسائل'' د.ط:نیشنل بک فاؤنڈیشن اسلام آباد۲۰۰۸ء۔

(۳۸)ڈاکٹرسفر الحوالی،مترجم محمد زکریا رفیق:''سیکولرزم'' د.ط،پاکستان: کتاب سرائے ،لاہور،د.ت۔

(۳۹)ڈاکٹر رضی الاسلام ندوی،''سرسید اور علوم اسلامیہ''''تحریری فی اصول التفسیر''،[سر سید]د.ط،الہند: انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس،۲۰۰۱۔

(۴۰) شیخ ندیم الجسر الطرابلسی:"الرسالة الحميدية" د.ط،مصر،بیروت: دار الکتاب المصر ی،دار الکتاب اللبنانی،۲۰۱۲ء۔

(۴۱)سید کرامت حسین:''منطق استقرائیہ'' د.ط: ایجوکیشنل پبلشرز اردو بازار لاہور ۱۹۷۳ء۔

(۴۲)حضرت مولانا خلیل احمد سہارن پوریؒ:''فتاویٰ خلیلیہ''مظاہر علوم سہارنپور۔

(۴۳)مدیر مولانا ندیم الواجد-:ماہ نامہ''ترجمانِ دیوبند''۲۰۰۵ء۔

(۴۴)حکیم کمال الدین حسین ہمدانی:''اصول طب''اشاعتِ طب لاہور د.ت

(۴۵)حکیم وسیم احمد اعظمی:''علم الصید لہ''اعجاز پبلشنگ ہاؤس نئی دہلی ۱۹۹۵ء۔

(۴۶)حکیم محمد کبیر الدین:''بیاض کبیر''حصہ سوم،علم الصید لہ۔

(۴۷)ڈاکٹر اسرار عالم:''عالم اخلاق کی اخلاقی صورتِ حال'' د.ط،الہند: قاضی پبلیشرز،نئی دہلی ۱۹۹۶ء۔

(۴۸) R. M. Unravelling the mind of God

(۴۹) Why deism fails as a philosophical paradigm of the universe:by Rich Deem

(۵۰)طبیعیات'Physics' گیارہویں جماعت،پونہ بورڈ مہاراشٹر۔

اشاریہ

شخصیات:

(ہ):



”برادرِ محترم مولانا حکیم ڈاکٹر فخر الاسلام صاحب زید علمہ و فضلہ، ممتاز فضلائے مظاہر علوم میں سے ہونے کے ساتھ انگریزی عصری تعلیم یافتہ دانشوروں میں شمار ہوتے ہیں۔ ......نے حکیم الامت، مجددِ ملت حضرت اقدس تھانویؒ کے ایک رسالہ مفیدہ، جس کا موضوع مسائلِ علم کلام ہے اس کے اِفادات کو اپنی توضیحات کے اضافہ کے ساتھ موجودہ عام فہم زبان میں مرتب کیا ہے۔ اب اِس کے ذریعہ حضرت قدس سرہ کے علوم و معارف سے اِستفادہ عصرِ حاضر کے ماحول سے متاثر ہونے والے بھی آسانی سے کر سکتے ہیں۔ انہوں نے اس کے لیے بڑی عرق ریزی، محنت اور غیر معمولی فکر و فہم اور گہرے مطالعہ کے ذریعہ موضوع اور مضمون دونوں کو سب کے لیے مفید اور نافع بنانے کی کامیاب کوشش فرمائی ہے۔“

محمد سلمان (سابق ناظم جامعہ مظاہر علوم سہارنپور، یوپی، ہند)

اِسی رسالہ الانتباہات المفیدۃ عن الاشباہات الجدیدۃ کے مضامین کچھ حکیم الامت کی دیگر تصنیفات سے مستفاد اور کچھ اپنی تعبیرات کے ساتھ ”کلامیاتِ حکیم الامت“ کے نام سے ایک مدت تک واٹس ایپ کے ذریعہ نشر ہوتے رہے، پھر قارئین و مستفیدین کی تعداد بڑھنے کے ساتھ احباب کی فرمائش پر اِس کی نظرِ ثانی کر کے زیادہ مرتب و مہذب طریقہ سے سلسلہ جاری ہوا جو ”دراسۃ الانتباہات“ کے نام سے آپ کے ہاتھوں میں ہے۔



ناشر



مجمع الفکر القاسمی الدولی

